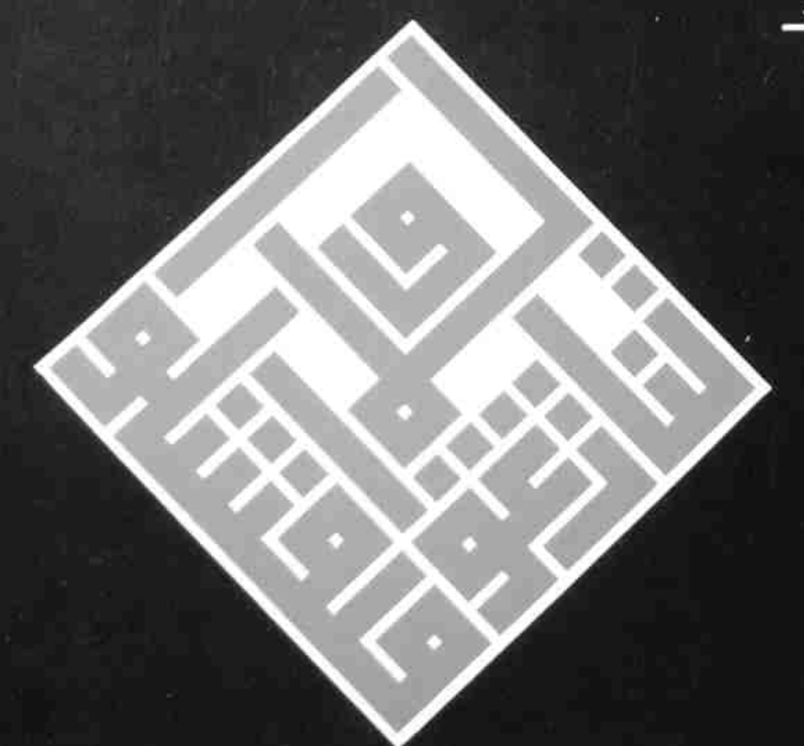
د. محمود اسماعيل

فِرَقُ الشِيْعَةِ

بين التفكير السياسي والنفي الديني

سينا للنشر



فِرَقُ الشِيْعَةِ

بمنطق "المؤرخ المفكر" يتصدى المؤلف لدراسة فرق الشيعة متوخياً غايتين أساسيتين؛ معرفية: تسعى إلى جلاء الحقيقة بعيداً عن الأيديولوجيا والتعصب والأهواء السياسية التي صبغت جل الدراسات التي تناولت هذا الموضوع. وتنويرية: تهدف إلى إبراز دور الطائفية في إثارة العداء بين الشعوب وفي تمزيق وحدتها الوطنية وما يواكب ذلك من نكوص فكري إلى "الكتابات "السوداء" في كتب السلف "الصفراء" التي دبجت خلال عصور الانحطاط".

وكعالم اجتماع، انطلق المؤلف من قواعد منهجية تهتم بدراسة أثر البعدين الجغرافي والزماني، والرصيد الحضاري على الفكر الشيعي في أحواله المختلفة، وتبحث في الجوانب الاعتقادية ربطاً بالواقع الاجتماعي السياسي الذي أفرزها، وتفاعلها مع الحياة الفكرية وأثر الأهداف السياسية في صياغتها.

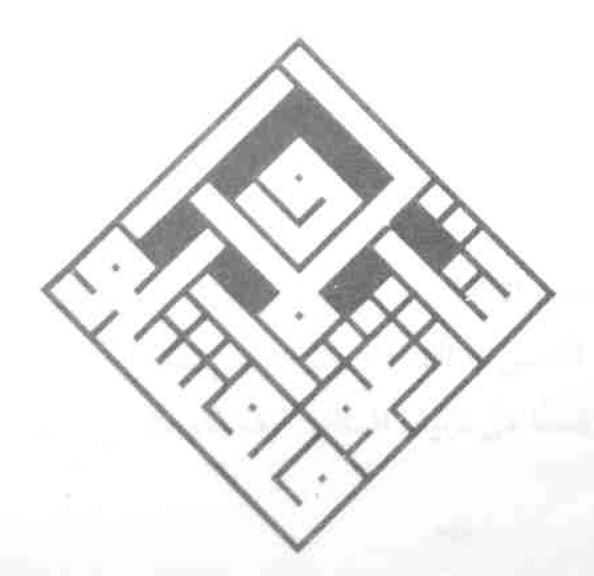
وقد تعامل المؤلف مع مباحث الموضوع بوصفها "إشكاليات" طامحاً إلى التماس حلول لها من حقائق التاريخ العياني والمكتوب.

سينا للنشر

د. محمود اسماعيل

فرق الشيعة

بين التفكير السياسي والنفي الديني





سينا للنشر

الكتاب : فرق الشيعة

بين التفكير السياسي والنفي الديني

الكاتب : د. محمود إسماعيل

الطبعة الأولى ١٩٩٥

الناشر : سينا للنشر

المدير المسؤول : راوية عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد – القصر العيني –

القاهرة – جمهورية مصر العربية –

تليفون / فاكس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢

الغلاف : منير الشعراني

الاخراج الداخلي : إيناس حسني

الصف : سينا للنشر

الآية : «ولا تنازعوا فتفشلوا»

منذ أعوام سبعة اتصل بى الصديق الأستاذ/ مصطفى نبيل رئيس تحرير مجلة الهلال القاهرية لإعداد دراسة عن فرق الشيعة ومدى تأثير وجودها السياسى والفكرى فى واقع العالم العربى المعاصر.

لم أتردد لحظة فى القبول، ولم يكن الدافع كون الموضوع يدخل فى دائرة اهتماماتى العلمية، بقدر ما تكتسبه دراسته من أهمية فى إثراء الفكر الدينى - السياسى خلال المرحلة الصعبة التى يمر بها العالم العربى المعاصر.

وقد توخيت من بحث الموضوع غايتين أساسيتين :

الأولى معرفية؛ تتلخص فى غموض الموضوع برغم كثرة ما كتب بصدده؛ ذلك أن جُلّ الكتابات التى أُنجزتْ كتبت من منظور أيديولوجى، ففضلا عن تدخل العامل المذهبى - الصراع بين السنة والشيعة - لعبت الأهواء السياسية دوراً واضحاً فى تزييف الحقائق، وهو أمر يشجع - فى

حد ذاته – على معاودة اقتحام الموضوع لإجلاء الحقيقة؛ خصوصاً بعد كشف كثير من مظانه الأصلية خلال السنوات الأخيرة.

أما الغاية **الثانية** فهى تنويرية بالدرجة الأولى، وتستهدف إبراز دور الطائفية فى الواقع العربى الراهن، إذ جرى تكريسها فى إثارة الشحناء والبغضاء بين الشعوب العربية والإسلامية، فضلاً عن تمزيق الوحدة الوطنية داخل الدولة الواحدة إلى حد امتشاق الحسام وإراقة الدماء، وواكب ذلك حركة فكرية تصدت لتأصيل العداء التاريخى بين السنّة والشيعة معولة على تحليلات وتنظيرات تستند إلى الكتابات «**السوداء**» فى كتب السلف «الصفراء» التى دبجت خلال عصور الانحطاط.

وخير مثال على ذلك ما نستخلصه من أدبيات الثورة الإيرانية المعاصرة التى تزامنت مع ظاهرة التطرف الدينى الأصولى السنى، وما واكب ذلك من إحياء السخائم العصبية والمذهبية فى غياب أيديولوجية عربية نهضوية. وإذا كان الإمام الخومينى قد عكس تلك النزعات فى كتابه عن «**الحكومة الإسلامية**»؛ فإن أزهرياً سنّياً – هو الدكتور **عبد المنعم النمر** – أسهم بالدور نفسه حين تصدى لتفنيد الرؤية الشيعية فى كتابه عن «**الشيعة والمهدى المنتظر**».

وفى كل الأحوال جرى إهدار «**التاريخية**» لحساب الانتقائية واعتساف الأحكام، التى لوّنت بالأهواء المذهبية والرؤى السياسية.

وحين نشر المؤلف مقالاته تباعاً فى مجلة الهلال، أحدثت ردود فعل بعضها مؤيد ومعظمها مندد، خصوصاً من لدن الاتجاهات والتيارات

السلفية الأصولية، وربما كان ذلك حافزاً على معاودة دراسة الموضوع دراسة مستفيضة لتبيان ما أشكل فهمه وتوضيح ما أبهم وحرّف، وذلك بالعودة إلى المظان الأصلية – خصوصاً ما اكتشف منها حديثاً – لتوثيق الحقائق وتفنيد الادعاءات والافتراءات الباطلة، وكان حصاد هذا الجهد حافزاً على جمع تلك الدراسات ونشرها بين دفتىّ هذا الكتاب.

وقد عوّل المؤلف فى كتابته على عدد من القواعد المنهجية يوجزها فيما يلى :

أولاً : تبيان أثر البعد الجغرافى على الفكر الشيعى فى مده وجزره، فى انفتاحه أو انغلاقه، فى اعتداله أو تطرفه وتحجره، كذا إبراز تأثير البعد الزمانى على مداره الطويل فى تطور أو نكوص الظواهر الفكرية والمذهبية؛ تحاشياً للوقوع فى منزلق الأحكام المعممة والتخريجات المعتسفة، والتأويلات الانطباعية.

ثانياً : الوقوف على الرصيد الحضارى الذى أفرز هذا الفكر المذهبى؛ نظراً لما يعكسه من تأثيرات – غير منظورة – على المعتقدات المستحدثة خصوصاً فى الأقاليم المنغلقة جغرافيا.

ثالثاً : دراسة الجوانب الاعتقادية ليس فقط من خلال تطور بنيتها الداخلية؛ بل أيضاً بربط منحنيات تكوينها وتطورها بالواقع السوسيو–سياسى الذى أفرزها.

رابعاً : محاولة رصد تلك الجوانب الاعتقادية من خلال علاقتها بالحياة الفكرية العامة؛ باعتبارها تتأثر بها وتؤثر فيها إيجاباً أو سلباً.

خامساً : إبراز أثر الغايات والأهداف السياسية فى صياغة تلك المعتقدات، تأسيساً على كون تلك المعتقدات تعبر عن أيديولوجيات ودعوات سياسية استهدفت فى النهاية تأسيس كيانات سياسية استقت نظمها وتشريعاتها من تلك المعتقدات المذهبية الدينية.

سادساً : التعامل مع مباحث الموضوع بوصفها «إشكاليات» حاول المؤلف طرحها وتوصيفها، وطمح إلى التماس حلول لها من حقائق التاريخ العيانى، فضلاً عن محاولة قراءة أدبياتها - وخصوصاً الميثولوجية - فى ضوء النظريات والمنهجيات العلمية التقليدية والمستحدثة.

وقد فرض هذا المنهج طبيعة أسلوب المعالجة؛ من حيث صرف الانتباه عن الوقائع والأحداث المفصلة، والتركيز محاولةً اكتشاف الوثاق المعرفى الذى ينتظمها، والخروج فى النهاية بعدد من المقولات والأحكام الواضحة.

وننوه أيضاً بعدم استطراد الباحث فى ذكر تفصيلات موضوعات بحثه إلا بالقدر الذى يتيح للقارئ التعرف على معالم الموضوع وسياقه؛ انطلاقاً من قاعدة تحاشى اللجاج فيما هو ثابت ومتفق عليه، وتوجيه الاهتمام نحو الجديد الذى يمكن أن يضاف إلى ما هو معلوم أصلاً، وعلى ذلك يمكن أن نلخص هدف البحث فى أمرين أساسيين :

أولا : استقصاء الجذور التاريخية والأيديولوجية لفرق الشيعة ووضعها فى سياقها التاريخى الصحيح.

ثانياً : تقديم درس متواضع فى منهجية التعامل مع موضوع

تاريخى وعقيدى معقد لأولئك الذين يدرسون الفكر بمعزل عن الواقع، والذين يدرسون التاريخ باعتباره أخباراً ووقائع، ولكليهما ممن يدرسون الفكر والتاريخ بمعزل عن الواقع السوسيو - سياسى.

ثالثاً : الوفاء بوعد كان المؤلف قد وعد القراء به فى كتابه عن **«الحركات السرية فى الإسلام»** بإتمام دراسة تلك الحركات.

لقد آن الأوان كى يتوارى **«المؤرخ الإخبارى»** كى يفسح المجال **«للمؤرخ المفكر»**.

ولا يسع الباحث إلا أن يشكر الذين ندبوا «بمقالاته» التى نشرت فى «مجلة الهلال»؛ لا لشىء إلا لحفزهم إياه على تحويل تلك «المقالات» إلى «دراسات» علمية موضوعية.

والله ولى التوفيق،

محمود إسماعيل

الكيسانية

حركة اجتماعية مجهضة

تنفرد فرقة «الكيسانية» - دون فرق الشيعة الأخرى - بخصائص مميزة سواء فى المسائل الاعتقادية أو فى الأمور السياسية، بل ما تزال قضية التسمية تشكل التباسات وخلطًا عند المحدثين كما كان الحال عند القدامى دون حسم أو قطع، وأحسب أن إعادة طرح هذه القضية من الأهمية بمكان؛ إذ إن حسمها يضع حلاً لكثير من المعضلات التى تعتور تاريخ الفرقة مذهبيًا وسياسيًا واجتماعيًا، هذا إضافة إلى الكشف عن ظاهرة «**التآمر المعــرفى**» على فِرَق المعارضة فى الإسلام بقصد التشويه والتزييف، كذا تعرية آفة «الاتباع» التى سيطرت على عقول المحدثين الذين يقدسون أقوال السلف لا لشىء إلا لكونها متواترة.

ومرجع الأهمية فى تاريخ «**الكيسانية**» لا يُردّ فقط إلى كونها أول فرقة شيعية تقيم بناءها النظرى منذ وقت مبكر؛ بل لكون «**الكيسانية**» تشكل على الصعيد السياسى - الاجتماعى نقلة معلمية انعكست آثارها على كل فرق المعارضة فى الإسلام، أعنى تكريس التأطير النظرى للعمل السياسى الدعائى والثورى الاجتماعى فى آن.

وفى هذا الصدد يلمس الباحث مدى ارتباط نشأة وتطور الفكر - حتى لو كان دينيًا مذهبيًا - بظروف ومتغيرات الواقع الاجتماعى الذى أفرزه؛ بحيث يمكن القول بأن الدين وظف لخدمة السياسة طوال عصور

التاريخ الإسلامى؛ بدرجة كانت تطوّع وتسخّر فيها «المعتقدات» بما يجارى طبيعة الأهداف والمرامى السياسية المتغيرة.

وعلى صعيد العمل السياسى الشيعى؛ انفردت «الكيسانية» بظاهرة سلبية الإمامة وعزوفها عن الاضطلاع بدورها؛ ليقوم به أفراد طموحون يناطون بأمور الدعوة والثورة، هذا فضلاً عما تكتسيه ثورة «الكيسانية» من سمات اجتماعية واضحة.

لقد كانت نقلة من العمل الثورى العفوى المتشنج إلى النضال المنظم دعائياً وعسكرياً. كما عبرت عن خفوت صوت العصبية القبلية والعنصرية أمام بروز العامل الطبقى الواضح، وحسبنا أنها استقطبت القوى الاجتماعية المستضعفة من العرب والموالى على السواء فى مواجهة الأرستقراطيتين العربية والفارسية.

لقد عبّرت ثورة «الكيسانية» - بامتياز - عن بواكير الدور السياسى للطبقات والشرائح المهنية والحرفية لأول مرة؛ حتى عرفت لذلك بأنها ثورة «الخشبية»؛ نظراً لاشتراك طائفة النجارين فيها، إلى جانب الطوائف الحرفية الأخرى فى المدن، فضلاً عن عوامّ الريف من المهمشين اجتماعياً، وتجنيدهم فى سلك حركة اجتماعية كبرى بعد أن كان نشاطهم - فيما مضى - يقتصر على هبّات عفوية غير منظمة أطلق عليها المؤرخون ظاهرة «كسر الخراج»؛ أى الامتناع عن دفع ضريبة ما تنتجه الأرض من ثمار، تلك التى ضاعفها النظام الأموى عدة مرات.

ومن السمات المميزة أيضاً لتلك الثورة الاجتماعية الكبرى؛ نهايتها «التراجيدية»، فبرغم حسن الإعداد والتنظيم ووجود الأيديولوجيا الثورية والقيادة السياسية؛ فضلاً عن «عدالة القضية» أصلاً؛ أجهضت الثورة.

وينم هذا الإجهاض عن درس مستفاد قوامه عدم التجانس بين القوى الاجتماعية التى تبنت الحركة، وخطورة التحالف بين القوى المنتجة وشرائح من الأرستقراطية إزاء عمل سياسى ثورى موحد، ألم يكن أشراف الكوفة الذين انضموا إلى الحركة من أهم عوامل إجهاضها ؟

هذا ما سنثبته بعد قليل.

وأخيراً تكشف ثورة «الكيسانية» المجهضة عن وأد المذهب الشيعى الكيسانى نفسه، واختفاء هذه الفرقة من مسرح التاريخ على خلاف الفرق الشيعية الأخرى.

تلك دروس آثرنا التسبيق بها قبل ولوج الموضوع؛ نظراً لخطورتها على صعيد نضال قوى المعارضة فى الإسلام.

وإليكم البرهان.

إن فهماً صحيحاً «للكيسانية» فكراً وعملاً سياسياً لا يتأتّى إلا فى إطار فهم أولى لطبيعة نمط الإنتاج السائد فى العصر الأموى، ودون إطالة؛ انتهينا فى دراسة سابقة إلى إثبات سيادة نوع من أشكال «الإقطاعية»؛ مع ما يثيره هذا المصطلح من اعتراض [١]، لقد تحولت معظم الأراضى الخصبة - وخاصة سواد العراق - إلى إقطاعات للخلفاء والولاة والعمال والقادة، أما ما بقى من «أرض خراجية»، فقد أثقلت بالمغارم والجبايات؛ بحيث جردت تماماً من حقوق الملكية على الصعيد العملى [٢].

فى ظل الإقطاعية التى ظهرت بواكيرها فى خلافة عثمان، نشأ الحزب الشيعى. ولضراوة النظام الإقطاعى الأموى فشلت كل حركات المعارضة الشيعية ابتداءً بعلىّ بن أبى طالب وانتهاءً بحركة «التوابين» التى مهدت للثورة «**الكيسانية**».

وأمام هذا الإخفاق تمزّق الحزب الشيعى إلى «**إمامية**» و«**زيدية**» و«**كيسانية**»، وامتحن الشيعة جميعًا أشق الامتحان وأعسره، وخاصة فى العراق، وفى الكوفة بالذات، ليس أدل على ذلك من لعن علىّ وبنيه على منابر الأمويين، واتباع أساليب البطش من القتل وتقطيع الأطراف لكل من ثبت انتماؤه إلى الحزب الشيعى [٣]. لقد وصل العداء للشيعة إلى حد عدم الاعتراف بشهادة الشيعى فى دور القضاء [٤]، والأخطر من ذلك حرمانهم من حقوقهم فى العطاء، فضلا عن إرهاق صغار الملاك بالجبايات والمغارم بحيث أصبح الفلاح «**كالمتاع يوهب ويباع**» [٦].

وقد مسّت هذه الإجراءات المُعْتسفة جماهير الموالى بشكل خاص، لقد نظر الأمويون إليهم باعتبارهم كمًا مهملا «يجب أن يقتل شطر منهم، أما الشطر الآخر فيسخّر لإقامة الأسواق وعمارة الطرق» [٧]. هذا فى الوقت الذى أسرف فيه ولاة العراق فى إرضاء الأرستقراطيتين العربية والفارسية[٨].

تلك باختصار صورة للظروف الاقتصادية – الاجتماعية التى شكلت حجر الزاوية فى صياغة عقائد «**الكيسانية**».

وقبل الخوض فى ذكر هذه العقائد وأصولها الاجتماعية ودلالاتها السياسية، من المفيد أن نحسم الجدل الذى أثير حول تسمية تلك الفرْقة.

ثمة اتجاه يعزوها إلى شخص «**كيسان**» مولى علىّ بن أبى طالب، بينما ينسبها اتجاه آخر إلى شخص كيسان **أبى عمرة** رئيس شرطة المختار الثقفى الذى تصدى لزعامة الحركة الثورية [٩]، ويصبح الجدل محسومًا إذا علمنا أن «**كيسان**» مولى علىّ قُتِلَ فى معركة صفين [١٠]، بينما ثبت أن **كيسان أبا عمرة** هو الذى نظّر للمذهب إبان حياة محمّد بن الحنفيّة إمام «**الكيسانية**»، والمختار قائد الدعوة والثورة؛ بل ظل يمارس هذا الدور حتى بعد وفاة الأول ومقتل الثانى [١١]. لذلك كان حقيقيًا بأن ينسب المذهب إليه؛ خاصة وأنه كان من أصحاب على ثم صار مولى للحسين، فتلميذًا لمحمّد بن الحنفيّة بن علىّ بن أبى طالب، هذا فضلا عن كونه من الموالى الذين شكلوا أكثرية رجال المذهب.

ولعل هذا كان من وراء عدم نسبة التسمية إلى المختار الثقفى الذى كان من أشراف العرب، وكذا إلى محمّد بن الحنفيّة الإمام الذى اتخذ موقفًا سلبيًا منذ البداية، ثم تنازل عن حقه فى الإمامة لما بايع عبد الملك بن مروان، فى الوقت الذى ظل فيه **كيسان أبو عمرة** مخلصًا للمذهب ومنظّرًا له بدءًا ومنتهى؛ مستعينًا فى ذلك بجماهير الموالى [١٣] الذين تبنى طموحاتهم فى المساواة مع العرب [١٤].

أما عن عقائد «**الكيسانية**» فتنطلق – كما أسلفنا القول – من ظروف صعبة فى ظل الإقطاعية الأموية بغية تجاوزها؛ لإقامة نظام سياسى يحقق طموحات المستضعفين فى إطار عدالة الإسلام.

ولا غرو، فقد حظى موضوع «**الإمامة**» باهتمام خاص، لقد خص «**الكيسانية**» محمد بن الحنفية بالإمامة؛ لأنه يلى مكانة الحسن

والحسين باعتباره ابن علىّ بن أبى طالب، وأحيط ابن الحنفية بهالة من التكريم والتبجيل؛ بحيث لفقت الأحاديث النبوية لتزكيته. قيل، فى هذا الصدد، إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) خاطب علياً بقوله : «سيولد لك من بعدى غلام، وقد نحلته اسمى وكنيتى، ولا يحل لأحد من أمتى بعده»(١٥).

اختص محمّد بن الحنفيّة بلقب فريد هو «**المهدى**»، ومن بعده اقترنت «**المهدوية**» بالكثير من دعوات الفِرَق الأخرى (١٦)، أما عن رأى ابن الحنفيّة فى الإمامة فيتسم بالسلبية والتقية؛ إذ اشترط لتحقيقها أمرين يستحيل توفرهما، وهما. الإجماع، وعدم إسالة الدماء (١٧).

لقد عبر عن ذلك بعزوفه عن خوض معارك السياسة التى حلت لعنتها على أبيه وأخيه الحسين من قبل، لذلك آثر السلامة فيما شجر بين الأمويين والزبيريين من صراع حول الخلافة (١٨)، وسيكون لذلك أثره فى اضطلاع المختار الثقفى بالأمر على أن تكون الدعوة باسم محمّد بن الحنفيّة.

ويرتبط بموضوع الإمامة القول «**بالوصية**» واختصاص الإمام «**بالتأويل الباطنى**»، وتلك سمة اشتركت فيها فرق الشيعة كافة، لكنها لم تصل إلى حد ما صوره الشهرستانى (١٩) بأن «**الكيسانية**» يعتقدون بإحاطة ابن الحنفيّة بأسرار الغيب، أو أن من عرف الإمام فى عصره بطلت عنه جميع الفرائض، ولو صح ذلك فإنه لم يجر القول به فى حياة محمد بن الحنفية، إنما بعد موته واندثار مذهبه وتطرّف بعض العوامّ الذين روّجوا لمثل تلك الاعتقادات الأسطورية.

ويرتبط بمقولة «علم الباطن»، مقولة «البداء»، وتعنى أن الله سبحانه يغير ويبدل إرادته نتيجة تجدد علمه(٢٠)، والمقولة فى حد ذاتها فتح جديد فى

ميدان الفلسفة، وقرينة على براعة الشيعة عمومًا فى هذا المجال انطلاقًا من سعة وعمق معارفهم الموروثة عن علىّ بن أبى طالب، فضلا عن تراث غير المسلمين، لكن الأهمية القصوى لهذه «المقولة» هى ارتباطها بالسياسة، إذ تعنى تبريرًا للفشل السياسى بعد القضاء على الثورة، كما تعنى – بالإضافة إلى المهدوية والقول بالغيبة والرجعة – استمرار الأمل فى الخلاص خاصة بعد وفاة ابن الحنفيّة.

إن منحنى التطرّف فى عقائد «**الكيسانية**» يمكن تفسيره بما جرى من محن ألمت بأتباعها بعد فشل الثورة، وبالتالى يمكن تبرير وتفسير شيوع الآراء المتطرفة كالعصمة وادعاء النبوة، كذا الأفكار «الطوباوية» كالاختفاء بجبل رضوى حيث العسل والماء، ثم الرجعة لإقامة إمامة العدل بعد أن «يهدم دمشق حجراً حجراً» (٢١).

على كل حال؛ شكلت تلك المعتقدات أيديولوجية ثورية تستهدف تحقيق أهداف سياسية واجتماعية، ولم يكن ثَمّ محيد عن الثورة التى تزعمها المختار الثقفى.

وننوه بأن المصادر المعادية – وبالتالى كتابات بَعض المحدثين الذين انساقوا وراءها – حاولت تفريغ الثورة من مضمونها الاجتماعى، وتصويرها على أنها انتفاضة عفوية تستهدف تحقيق طموحات المختار الشخصية، حجتها فى ذلك كون المختار ينتمى إلى الأرستقراطية العربية (٢٢).

وللرد على تلك الفرية نرى أن **المختار** تَزعّم المستضعفين من العرب والموالى على السواء، وليس هناك ما يحول دون انسلاخ الزعيم عن

طبقته ليقود الثوار من غير طبقته، فظاهرة «الفتوة» فى الجاهلية والإسلام انطوت على تلك الحقيقة، والتاريخ الإسلامى شهد الكثير من النماذج الدالة فى هذا الصدد، فليس ثمة ما يمنع من قبول الجمع بين تحقيق الأمانى الشخصية وطموحات الجماهير.

معلوم أن **المختار** نفسه تبنى قضية العدل الاجتماعى منذ وقت مبكر، فقد كان له موقف محمود حين رفض الشهادة ضد تمرد حجر بن عدى على الأمويين [٢٣]، كما ناصر مسلم بن عقيل واستجاش أهل الكوفة لنصرة الحسين بن علىّ [٢٤]، لذلك كله سجن مرارًا من قبل الزبيريين والأمويين [٢٥]. وعلى ذلك نرى أن سجل حياته كشيعى مخلص أهّله لقيادة «**الكيسانية**» من العرب والموالى المستضعفين سواء بسواء [٢٦]، وإعلانه ثم تطبيقه شعارات المساواة بين العرب والموالى[٢٧] فيما تلى من أحداث الثورة «**الكيسانية**».

لم يكن هناك تناقض البتة بين تحقيق تلك الأهداف الاجتماعية وبين طبيعة الدعوة المذهبية «الكيسانية»، فإذا كان المختار قد دعى «لمعدن الفضل ووحى الوقت والإمام المهدى» [٢٨]، و«الطلب بدماء أهل البيت»؛ فإنه دعى كذلك إلى «الدفع عن الضعفاء» [٢٩].

كانت الثورة التى قادها **المختار** من ثَمّ حركة اجتماعية كبرى تشكل منعطفًا فى مسيرة النضال الشيعى، فقد عبرت عن لفظ أسلوب الهبّات العاطفية العفوية – بعد استشهاد الحسين فى كربلاء وفشل حركة «التوابين»

فى معركة عين الوردة – لتنتقل إلى طور النضج الثورى الكامل من حيث وضوح الدعوة وتحديد أهدافها، والإعداد التنظيمى والعسكرى لها، يضاف إلى ذلك نضج القيادة بعد تجارب سياسية معقدة كان آخرها الانضمام إلى حركة عبد الله بن الزبير ثم انسلاخه عنها حين أسفر ابن الزبير عن طموحاته الشخصية. ولعل مما يزكى موقف المختار هذا ما حدث من انسلاخ الخوارج كذلك عن الحركة ذاتها للأسباب ذاتها [٣٠].

لقد اتضحت المواقف السياسية – الاجتماعية لكافة القوى فى الوقت الذى شهد اندلاع ثورة «**الكيسانية**»، فإذا كان بنو أمية يمثلون اليمين، وابن الزبير يمثل الوسط؛ فإن «**الكيسانية**» عبروا عن موقف اليسار المعتدل، ورب محتج يحتج بما جرى من احتواء «**الكيسانية**» لأشراف الكوفة، وتفسير ذلك كامن فى أمرين :

أولهما: نظرًا لميوعة نمط الإنتاج السائد، لم يكن هناك حسم كامل فى تحديد المواقف الطبقية، بله فى شرائح الطبقة الواحدة، وتلك ملاحظة مهمة استخلصناها من دراسة تراث الثورات الاجتماعية فى الإسلام.

وثانيهما: يمكن تفسيره على أنه موقف «تكتيكى» مرحلى أملاه تصدى المختار وحركته لليمين الأموى والوسط الزبيرى فى وقت واحد، وإن أفرز هذا التحالف المؤقت نتائجه الطبيعية فى مسئولية «الأشراف» – ضمن عوامل أخرى – عن فشل الثورة «**الكيسانية**».

على كل حال؛ لن نخوض فى تفصيلات وقائع الثورة إلا بالقدر الذى يفرضه سياق العرض. لقد كان **المختار** قائدًا حكيمًا حين هادن الزبيريين أولا؛ فإذا كان قد طرد واليهم على الكوفة – مهد التشيّع – فلم يشأ أن يستولى على البصرة – موطن الوسط – فى الوقت ذاته الذى بث فيه رجاله فى الحجاز سرًا لإثارة الفرقة فى صفوف الزبيريين. آثر **المختار** دعم نفوذ الثوار فى الكوفة وشحنها بالرجال والعتاد لتكون مركزًا تنطلق منه الجيوش ضد الأمويين والزبيريين، وفى هذا الصدد ظهر انحيازه الكامل للطبقات المستضعفة؛ فقد قسم الفىء على أساس المساواة، وأعلن أن الحكم شورى[٣١]، وشرع بالفعل فى تقويض امتيازات الأشراف ومصالحهم[٣٢]، وفى ذلك يقول الطبرى[٣٣] على لسان الأشراف الذين فزعوا من سياسة المختار، «... عمدت إلى موالينا وهم فىء أفاءهُ الله علينا؛ فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا».

وكان بوسع **المختار** محق تمرد الأشراف؛ لولا قدوم جيش الشام بقيادة عبيد الله بن زياد؛ الذى أنفذ معظم عسكره للقائه خارج الكوفة، آنئذ تطاول الأشراف على **المختار**؛ إلا أن جنده من الموالى – وبالذات «الخشبية» الذين كانوا يقاتلون بالعصى – كفوه مئونتهم، فتوجه للقاء الأمويين ودحرهم بالفعل فى معركة «نهر الخازر» [٣٤]، ولمع نجم **المختار** خاصة بعد إعلان محمّد بن الحنفيّة رضاءه عن الحركة.

لكن تحالف الأشراف المارقين مع الزبيريين أجهض الثورة وحرمها من جنى ثمار انتصارها، إذ أن عبد الله بن الزبير انتدب المهلب بن أبى

صفرة – الذى كان يواقع الخوارج – لوقف خطر «**الكيسانية**»، وبالفعل تمكن المهلب من اقتحام الكوفة وهزيمة «**الكيسانية**» وقتل **المختار** [٣٥].

لقد أثبت هذا الحدث تواطؤ اليمين والوسط على إجهاض ثورة اليسار، تمامًا كما حدث بالنسبة لعلىّ بن أبى طالب حين وجه بالخطرين معًا؛ الأولى فى معركة الجمل، والثانى فى معركة صفين.

والسؤال : ما هو مصير «**الكيسانية**» بعد إجهاض ثورتهم الاجتماعية ؟ يدهش الباحث من حقيقة انهيار «**الكيسانية**» بصورة فريدة تختلف عن سائر فرق الشريعة الأخرى التى رغم ما حل بها من نكبات ظلت تمارس دورًا بارزًا على مسرح التاريخ الإسلامى.

ولا نجد من إجابة شافية إلا فى تشرذم «**الكيسانية**» بعد مقتل **المختار** ولجوء ابن الحنفية إلى سياسة المهادنة؛ حيث بايع عبد الملك بن مروان إيثارًا للعافية، هذا فضلا عن مكانة أعقاب الحسن والحسين ابنى فاطمة الزهراء بنت الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى نظر الشيعة عمومًا وهى مكانة تجب مكانة ابن الحنفية ونسله، ثم كان ما كان من التئام الشيعة عمومًا فى دعوة سرية سرق العباسيون قيادتها، عندما أوصى هاشم بن محمّد بن الحنفيّة بأن يخلفه محمّد بن علىّ بن عبد الله بن أبو العباس فى قيادة الدعوة السرية.

استقطبت تلك الدعوة سائر العناصر المعتدلة من «**الكيسانية**»، أما المتطرفة فقد تحول بعضها إلى مذهب المرجئة الذى رفع راية الثورة

ضد بنى أمية حين لجأ الشيعة إلى العمل فى الخفاء، أما من بقى فقد أمعن فى التطرف واعتنق عقائد «الحلول والتناسخ وادعاء النبوة»، وقدر لهم القيام بثورة انتحارية بقيادة مولى بربرى هو حمزة بن عمارة [٣٦]، وبعد موت محمد بن الحنفية عام ٨١هـ عول بعض الموالين له على الانتظار ريثما يعود من غيبته بجبل رضوى، وساد الغلو فلول «الكيسانية» فتجمعوا حول زعامات كانت صيداً سهلا لجيوش الأمويين [٣٨].

هكذا انخرط «الكيسانية» المعتدلون – بعد وفاة محمد بن الحنفية الإمام والمختار القائد وكيسان المنظّر – فى صفوف أحزاب الشيعة الأخرى، واندمجوا فى الدعوة السرية التى صارت عباسية بعد أن آل إليها «ميراث الكيسانية»، أما التيار المتطرف فقد انقرض بسيوف الزبيريين والأمويين، واختفى الكيسانية عن مسرح الأحداث لتظهر فرق شيعية أخرى كالزيدية والإمامية «الإثنا عشرية» و«الإسماعيلية».

* * *

المصادر والهوامش

(١) راجع للمؤلف : سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، الجزء الأول.

(٢) نرفض هنا مقولات كلود كاهن الذى ينكر الاعتراف بوجود إقطاع إسلامى، كذا نظرية سمير أمين عن «نمط الإنتاج الخراجى»، وأخيراً محاولة أحمد صادق سعد لتطبيق نظرية «نمط الإنتاج الأسيوى».

(٣) ابن الأثير : الكامل، جـ ٣، ص ٧٣، بيروت ١٩٦٥.

(٤) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، جـ ٦، ص ١٤٢، القاهرة ١٩٦٥.

(٥) ابن الأثير : ٣ : ٣٢٨.

(٦) أحمد أمين : ضحى الإسلام، جـ ٣، ص ٢٠٠، القاهرة ١٩٧٩.

(٧) ابن عبد ربه : العقد الفريد، جـ ٢، ٢٦، القاهرة ١٩٥٦.

(٨) عن استعانة الأمويين بالأرستقراطية الفارسية؛ راجع للمؤلف : مغربيات.

(٩) النوبختى : فرق الشيعة، ص ٢١ / الشهرستانى الملل والنحل، جـ ١، ص ١٤٧ / البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ٣٨.

(١٠) الطبرى : ٣ : ٢٦٣.

(١١) البلاذرى : أنساب الأشراف، ص ٢٣٠.

(١٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ ١، ص ٤٨، القاهرة ١٩٧٧.

(١٣) الطبرى : ٤ : ٦٦٢.

(١٤) نفسه : ٢ : ١٢١.

(١٥) البلاذرى : ٥ : ٢١٨.

(١٦) على سامى النشار : المرجع السابق، جـ ٢، ص ٦٠.

(١٧) الطبرى : ٢ : ٢٦٢.

(١٨) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٣٠٥.

(١٩) الملل والنحل : ١ : ١٣٦.

(٢٠) نفسه، ص ١٤٩.

(٢١) النوبختى : ٣٧.

(٢٢) البلاذرى : ٥ : ٢١٤ / الطبرى : ٢ : ٥٢٢.

(٢٣) الطبرى : ٢ : ١٤٣.

(٢٤) البلاذرى : ٥ : ٢١٤.

(٢٥) عبد الأمير ديكسون : الخلافة الأموية، ص ٦٠، بيروت ١٩٧٣.

(٢٦) فلهوزن : الخوارج والشيعة، ص ٢١٢، القاهرة ١٩٦٨.

(٢٧) عبد الأمير ديكسون : المرجع السابق، ص ٨٢.

(٢٨) الطبرى : ٧ : ٦٤.

(٢٩) نفسه، ص ٧٢.

(٣٠) راجع للمؤلف : الخوارج فى بلاد المغرب.

(٣١) الطبرى : ص : ٦٣٣.

(٣٢) نفسه، ص ٦٥٠.

(٣٣) المصدر نفسه والصفحة.

(٣٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد، جـ ٤ ص ٥١٤.

(٣٥) البلاذرى : ٥ : ٢٦٢.

(٣٦) النوبختى : ٢٥.

(٣٧) وداد القاضى : «الكيسانية» فى الأدب والتاريخ، ص ١٤٥، بيروت ١٩٧٤.

(٣٨) البغدادى : ٤٠.

* * *

الزيدية

الدعوة.. الثورة.. الدولة

عن الشيعة «الزيدية» كُتب الكثير؛ سواء من جانب القدماء أو المحدثين. لكن أغلب ما كتب انصب على الجوانب الاعتقادية من جانب مؤرخي الفرق قديمًا ودارسي الفلسفة الإسلامية حديثًا، ومن ثم أغفل الجانب السياسي في تاريخ «الزيدية»، اللهم إلا ما ورد بصدده عرضًا في حوليات القدماء ودراسات المحدثين بوجه عام عن حركات المعارضة ضد الأمويين والعباسيين، وبالتالي نفتقر إلى دراسة متكاملة عن «الزيدية» تجمع بين الفكر والسياسية.

وهدف هذه الدراسة أبعد من مجرد وضع معالم عامة لتاريخ الزيدية السياسي؛ إذ تصبو إلى تقديم منظومة متكاملة تفسر الفكر بالواقع وتستضيء بالفكر لكشف غموض هذا الواقع.

وعلى ذلك يتحدد منهج الدراسة في الجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة المفكر، ولسوف يكشف هذا المنهج عن جديد خصوصًا وأن نصوصًا جديدة وأخرى قديمة – مر عليها المؤرخون مرور الكرام – توافرت لتفك طلاسم هذا الموضوع المبهم.

وننوه بوجود إشكاليات عويصة تعتور سبيل البحث؛ لعل من أهمها الاختلاف البيّن في الروايات، فالصراع بين السنة والشيعة عقيديًا وسياسيًا وعسكريًا انعكس على الكتابات التاريخية، بحيث أصبح ما يكتبه الخصوم عن بعضهم البعض ضربًا من الكذب والافتراء.

وتتجلى مصداقية ذلك إذا ما أدركنا دور «الزيدية» فى مناهضة الخلافة العباسية، فى الوقت ذاته الذى دُوِّن فيه التاريخ خلال العصر العباسى الأول، والخلاف بين فرق الشيعة نفسها يقود إلى النتيجة ذاتها؛ خاصةً إذا ما تعلق الأمر بموضوع الإمامة خصوصًا والفكر السياسى بوجه عام، ناهيك عن صعوبة استخلاص الحقائق واستجلائها بالنسبة للمذهب الزيدى بشعبة المختلفة، وأخيرًا تشابك فكر ودعوة الشيعة «الزيدية» بفكر ودعوة المعتزلة، الأمر الذى يجعل الفصل بين عقائد وتاريخ الفرقتين من الصعوبة بمكان.

معلوم أن الشيعة «الزيدية» فرقة علوية، وأن المذهب الشيعى نشأ من خلال جدل وصراع سياسى – اجتماعى فى صدر الإسلام حول موضوع «الإمامة»، ومعلوم أيضًا أن وصول الأمويين إلى الخلافة «مغالبة» أدى إلى تصدر الشيعة قوى المعارضة، ومن خلال تلك المعارضة ولد المذهب الزيدى فى ظروف عصيبة بعد استشهاد الحسين وفشل الشيعة «الكيسانية» ولجوء العلويين عمومًا إما إلى المهادنة الحذرة، أو العمل السياسى السرى بالاشتراك مع العباسيين.

تنتسب فرقة «الزيدية» إلى الإمام زيد بن علىّ زين العابدين بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب، وقد نشأ فى المدينة وتقلب ما بين الكوفة والبصرة [١]، داعيًا لنفسه حين أزمع اتباع الأسلوب الثورى لتحقيق مشروعه السياسى. وما نود إثباته فى هذا الصدد أن الثورة «الزيدية» كانت مسبوقة بدعوة، وأن الدعوة استندت إلى أساس فكرى عقيدى، وتلمس هذا

الأساس يكمن فى طبيعة الفكر السياسى الزيدى عمومًا ومشكلة الإمامة على نحو خاص.

ومما يسترعى النظر أن هذا الفكر أفاد من أخطاء التجارب العلوية السياسية السابقة؛ فجنح نحو الاعتدال والوضوح، خاصة بصدد الموقف من مسألة الإمامة، فبينما عول الشيعة عمومًا على مبدأ «النص والتعيين» جعلها «الزيدية» «شورى» فى ولد الحسن والحسين [٢]، وفى ذلك يقول ابن خلدون[٣] : «ساق «الزيدية» الإمامة على مذهبهم باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص»، وحجتهم فى ذلك أنها «لا تستحق على وجه الإرث ولا جزاء على الأعمال»[٤].

كما رفض «الزيدية» مبدأ «التقية»، وأوجبوا أن يكون الإمام «عالمًا زاهدًا شجاعًا غير حوار ولا جزوع، عليه أن يشهر سيفه وعلى جماعة المسلمين أن يعرفوه ليمكنهم إجابته ونصرته» [٥]، كذلك لم يقولوا بمبدأ «العصمة» للإمام، ومن ثم «جوّزوا إمامة المفضول مع وجود الأفضل»[٦].

هكذا اتسم الفكر السياسى الزيدى بالاعتدال بما يتناسب مع معطيات الواقع العملى، بحيث يصبح قادرًا على جذب المزيد من الأتباع والأنصار وتوجيههم للكفاح المسلح، تحقيقًا لأغراض سياسية. ولم يجد «الزيدية» غضاضة فى الإفادة من الفكر السياسى لبعض المذاهب الأخرى كالسنة والخوارج والمعتزلة.

وموضوع التأثر بالاعتزال يحتاج إلى وقفة متأنية، فمعلوم أن واصل بن عطاء أفاد من علم الأئمة العلويين خصوصاً محمّد بن الحنفيّة، كما أفاد بدوره زيد بن على مؤسس الفرقة؛ إذ يذكر الشهرستانى أن زيداً كان من تلامذة واصل، ولا غرو فقد تأثر «الزيدية» بالمعتزلة فى مسألة الإمامة من حيث اشتراط أن يكون الإمام عادلا، كذا مجاراتهم فى الدعوة «بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، وإن كان جولد تسيهر[٧] يرى أن هذه الأفكار علوية أصلا؛ إذ سبق أن بسطها علىّ بن أبى طالب. ومهما يكن من أمر، فإن التمازج والتداخل بين الفرقتين حقيقة واقعة ليس فقط على المستوى الفكرى؛ بل امتدت إلى العمل السياسى، دعوة، فثورة، فدولة.

وفيما يتعلق بالدعوة «الزيدية»، تثار إشكالية جديدة فحواها : هل كانت تلك الدعوة مستقلة، أم أنها اندمجت فى الدعوة العباسية ؟ وماذا كان موقف المعتزلة – الذين أثبتنا فى دراسة سابقة وجود دعوة لهم [٨] – من «الزيدية» والعباسيين إبان مرحلة الدعوة ؟

الدعوة عند «الزيدية» شرط من شروط الإمامة؛ فكسب الأنصار وتجنيد الجيوش ومباشرة الحرب يجب أن تسبقه مرحلة إعداد ودعوة، ومعلوم أن زيد بن علىّ زين العابدين أعلن ثورته على الأمويين عام ١٢٤هـ، وهذا يعنى أن الدعوة للثورة تمت قبل ذلك، وفى وقت كان العلويون من «الكيسانية» والحسينية قد اندرجوا فى الدعوة السرية التى تزعمها العباسيون ابتداء من عام ١٠٠ هـ.

ونحن نرى أن «الزيدية» قاطعوا تلك الدعوة لأنهم لا يعترفون أصلا بإمامة «الكيسانية»، كما أنهم لم يعترفوا بقيادة العباسيين للدعوة التى آلت إليهم بعد تنازل أبى هاشم بن محمّد بن الحنفيّة، والوقائع تثبت أن دعوة زيد كانت مستقلة، وأن رسله توجهوا إلى الكوفة والبصرة والموصل [٩]؛ دون أن تكون لهم صلة بالدعاة العباسيين، وأن زيداً كان يتوخى الحذر من الأمويين والعباسيين سواء بسواء، وقد ألحت دعوته على الجانب الاجتماعى. ذكر الطبرى [١٠] أنه كان يدعو «إلى كتاب الله وسنة نبيه، وجهاد الظالمين والدفاع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسمة الفىء بين أهله بالسواء، ورد المظالم، ونصرة أهل النبىّ».

ولعل ذلك كان من أسباب إقبال جماهير الموالى على الدعوة،إلى جانب عرب الحجاز الذين حرموا من العطاء، كما أنه كان من وراء تأييد بعض الفقهاء من السنة كالإمام مالك والإمام أبى حنيفة، فضلا عن واصل بن عطاء زعيم المعتزلة.

ويبدو أن هذا الإقبال، إلى جانب قطع خط الرجعة على «الكيسانية» والعباسيين، يفسران قيام زيد بالثورة قبل الإعداد لها جيداً.

وبعد فشل ثورة زيد عام ١٢٤ هـ، وكذا ثورة ابنه يحيى عام ١٢٥ هـ التأمت الدعوتان «الزيدية» و«العلوية – العباسية»، حين آلت زعامة «الزيدية» إلى محمد النفس الزكية، خاصة بعد اتفاق الأطراف كافة على ترشيحه للخلافة بعد نجاح الثورة. لكن بعد نكوص العباسيين واستئثارهم بالخلافة عاد «الزيدية» للاستقلال بدعوتهم وذلك بمؤازرة المعتزلة.

لقد تعاطف المعتزلة مع ثورة زيد، بينما كانوا فى الوقت نفسه يقيمون دعوة اعتزالية مستقلة، إذ نعلم أن واصل بن عطاء ألّف كتابًا عن «الدعوة». وأنفذ دعاته بالفعل إلى خراسان واليمن والجزيرة وأرمينية وبلاد المغرب، فلما آلت زعامة «الزيدية» إلى محمد النفس الزكية انخرطت دعوة المعتزلة فى دعوته وأعطوها دفعة قوية فى معظم أقاليم العالم الإسلامى.

ولا غرو فقد وصل الدعاة إلى الحجاز والشام وخراسان والعراق واليمن وبلاد السند ومصر وبلاد المغرب، ولقد أفادت دعوة «الزيدية» من خبرات وتجارب دعوات زيد والعباسيين والمعتزلة من حيث إحكام أساليب الاستتار والبراعة فى الاتصال [١١]. وبفضل تكوين «نظام بريد» خاص وتطوير الفكر السياسى بتجويز «التقية»، والقول «بالمهدوية» [١٢]؛ تطورت الدعوة السرية «الزيدية» وتحولت إلى مرحلة الثورة.

ولقد أغنانا الطبرى والأصفهانى عن الخوض فى وصف تفصيلات ثورات «الزيدية»، لذلك نكتفى بتبيان طابعها الاجتماعى والوقوف على أسباب فشلها فى قلب الدولة، الأمر الذى حدا بها إلى معاودة الدعوة فى الأطراف والنجاح فى إقامة دول «زيدية» مستقلة.

انطلقت الثورة «الزيدية» الأولى من الكوفة عام ١٢٤ هـ بزعامة زيد بن علىّ، وبرغم كثرة أتباعها وأنصارها من العرب والموالى، وبرغم تأييد الفقهاء؛ آل مصيرها إلى الفشل. والدارسون يتفقون حول خذلان أهل العراق لزيد كما خذلوا الحسين بن علىّ من قبل، لكن أحدًا لم يعلل ذلك. وما يمكن قوله – فى هذا السبيل – إن اعتراف «الزيدية» «بإمامة المفضول»

كان يعنى ضمنا الاعتراف بخلافتى أبى بكر وعمر، وهو أمر عمل عمله فى بث الفرقة بين العلويين وشيعتهم؛ فقد عزف الكثيرون من العلويين عن المشاركة فى الثورة وآثروا الانضمام للدعوة العباسية.

هذا من ناحية، ومن أخرى نجد أنه برغم تعاطف العباسيين مع «الزيدية» نكاية فى الأمويين؛ فإنهم خشوا سبقهم إلى الانتصار والاستئثار بالسلطة، وبالتالى حرمان العباسيين من الخلافة؛ لذلك لم يدخروا وسعًا فى وضع العراقيل أمام الثوار «الزيدية»؛ إذ أخذوا يثبطون أهل الكوفة من أتباع زيد، ونجحوا فى الحيلولة دون اشتراكهم فى الثورة [١٣]، الأمر الذى أفضى إلى فشلها.

بالمثل تنفس العباسيون الصعداء بفشل ثورة يحيى بن زيد عام ١٢٥هـ التى اندلعت فى خراسان، وربما كانوا من وراء اغتياله وجذب أتباعه من «الزيدية» إلى الدعوة العباسية. فلما نجحت الثورة العباسية عام ١٣٢هـ فى القضاء على الأمويين، تفاقم الخلاف بين خلفائهم وبين العلويين «الزيدية» بزعامة محمد النفس الزكية؛ إذ تنكر العباسيون لشعار «الدعوة للرضا فى آل محمد» واحتكروا الخلافة ضاربين عرض الحائط بحقوق البيت العلوى.

وقد أدى ذلك إلى اندلاع حرب كلامية [١٤]، تطورت إلى حرب فعلية وذلك بعد اضطهاد العباسيين زعماء «الزيدية» فى الحجاز، فلم يتورع الخليفة المنصور عن قتل بعض أبناء عمومته أمام ناظريه بعد فشله فى استمالتهم بالأموال والمناصب [١٥].

لذلك عجل محمد النفس الزكية بالثورة فى الحجاز والعراق فى آن، لكن العباسيين قمعوا الثوار فى عنف وقسوة.

إن استقصاء أسباب فشل الثورة «الزيدية» الثانية يثبت الوقوع فى أخطاء استراتيجية فادحة؛ فإعلان الثورة فى الحجاز عجل بنهايتها المشئومة؛ وذلك لعجز الحجاز عن إمداد الثوار بالأموال والرجال والعتاد، كما أن استئنافها فى العراق بزعامة إبراهيم – أخى النفس الزكية – جعلها لقمة سائغة للجيوش العباسية الجرارة.

فإذا أضيف إلى ذلك آفة الانشقاق بين العلويين حسنيين وحسينيين من أجل الزعامة، أدركنا سر القضاء على الثوار.

آلت زعامة «الزيديـة» إلى عيسى بن زيد وعلىّ بن العباس بن الحسن بن الحسن بن علىّ، أما عيسى فقد لجأ إلى الكوفة مؤثرًا العافية إلى حين. فلما أزمع الثورة سجنه الخليفة المهدى، وظل فى السجن حتى مات (١٦). أما علىّ بن العباس فقد أخطأ حين جعل بغداد مقرًا لدعوته السرية، إذ اكتشف أمره ودس إليه الخليفة المهدى من دس له السم (١٧).

بالرغم من ذلك استمرت الدعوة «الزيدية» بزعامة الحسين بن علىّ بن الحسن بن الحسن بن علىّ، وفى عام ١٦٩ هـ تحولت الدعوة إلى ثورة بالحجاز إبان خلافة الهادى العباس. وبرغم إلحاح الثوار على مسألة «العدل الاجتماعى» واحتواء الثورة أعدادًا غفيرة من الأتباع؛ آل مصيرهم إلى الفشل كذلك، ويعزى هذا الفشل إلى الوقوع فى الأخطاء الاستراتيجية ذاتها التى وقع فيها الثوار السابقون، فعند مكان يقال له «فخ» – قرب مكة – دارت الدائرة على الثوار، وأمعن العباسيون فى «الزيدية» قتلا، ولم ينج

من المعركة إلا العلويّيْن يحيى بن عبد الله الذى هرب إلى بلاد الديلم، وأخاه إدريس الذى هرب إلى بلاد المغرب.

وفى الحالين معًا لعب المعتزلة دورًا واضحًا فى الدعوة لكليهما، وقدر ليحيى أن يؤسس دولة فى طبرستان، لكن الرشيد تمكن من القضاء عليها بالحيلة والدهاء.

عندئذ آزر المعتزلة إدريس بن عبد الله ومهد له الدعاة أمر الهرب إلى مصر، فإفريقية، فبلاد المغرب الأوسط، ليستقر به المقام فى طنجة بالمغرب الأقصى. وبفضل معتزلة المغرب الأقصى تأسست دولة الأدارسة. لقد جند المعتزلة لإدريس مائة ألف معتزلى يحملون السلاح، وكان شيخ قبيلة أوربة صاحب الفضل فى مبايعة إدريس بالإمامة على مذهب المعتزلة عام ١٧٢ هـ.

وإذ قدر للعباسيين اغتيال إدريس الأول، فقد عجزوا عن القضاء على دولته التى أصبحت من أهم دول المغرب المستقلة؛ حيث قامت بدور بارز فى نشر الحضارة العربية فى تلك الأقاليم القصيّة، خصوصًا بعد تأسيس مدينة فاس التى غدت من أهم حواضر بلاد المغرب.

وظلت دولة الأدارسة قائمة برغم مكائد العباسيين والأغالبة حتى قيام الدولة الفاطمية فى المغرب عام ٢٩٧ هـ. ودار صراع طويل بين الفاطميين وأمويى الأندلس للاستيلاء على المغرب الأقصى، ذلك الصراع الذى أفضى فى النهاية إلى سقوط دولة الأدارسة، لكن بعض أفراد البيت الإدريسى الذين نجحوا فى الهروب إلى الأندلس تمكنوا من تأسيس إمارة بالأندلس – إمارة بنى حمود فى مالقة (١٨) – زمن ملوك الطوائف.

أما عن مصير «الزيدية» فى الشرق الإسلامى؛ فبرغم قضاء العباسيين على الإمارة «الزيدية» بطبرستان، لم يندثر المذهب الزيدى بل علا نجمه بعد قيام دولة البويهيين عام ٣٣٤ هـ بالعراق وإيران، كما ترسخ المذهب الزيدى فى بلاد اليمن، ولايزال أنصاره يشكلون أكثرية بين اليمنيين المحدثين.

صفوة القول إن المذهب الشيعى الزيدى إذا كان قد تأثر بالاعتزال فكريًا، فإنه قد تحول إلى أيديولوجية ثورية نجحت فى تأسيس إمارات مستقلة لعبت دورًا مهمًا على مسرح التاريخ الإسلامى فى الشرق والغرب على السواء.

* * *

المراجع والهوامش

(١) الشهرستانى : الملل والنحل، ص ٢٠٨.

(٢) النوبختى : فرق الشيعة، ص ٢٢١.

(٣) المقدمة، ص ١٤٤.

(٤) ابن عباد : نصرة مذاهب «الزيدية»، ص ١٨٣.

(٥) ابن عرفه الورغمى : باب الإمامة، من كتاب «المختصر الشامل»، ص ١٩٦.

(٦) الشهرستانى : ص ١٦١.

(٧) العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢٢٢.

(٨) انظر : للمؤلف : الحركات السرية فى الإسلام.

(٩) راجع : فلهوزن : الخوارج والشيعة، ص ٢٥٧.

(١٠) تاريخ الرسل والملوك : ٧ : ٧٣.

(١١) نفسه، ص ٥٤١.

(١٢) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين، ص ٣٢٤.

(١٣) مؤلف مجهول : نبذة من كتاب التاريخ، ص ٤٤.

(١٤) عن التفصيلات : راجع : ابن الأثير، الكامل، جـ ٥، ص ٥٣٧ وما بعدها.

(١٥) نفسه، ص ٥٣٦.

(١٦) الأصفهاني : ص ٤٠٧.

(١٧) نفسه، ص ٤٠٣.

(١٨) عن التفصيلات : راجع : محمود إسماعيل : الادارسة – حقائق جديدة.

* * *

الإسماعيلية

بين الافتراءات الوهمية والحقائق التاريخية

لم تتعرض فرقة من فرق الشيعة لمثل ما تعرضت له «الإسماعيلية» قديماً وحديثاً من تحامل مقذع وافتراءات مضلّلة، هذا على الرغم مما اتسم به نشاطهم على مسرح التاريخ الإسلامى من فاعلية سياسية وبراعة دعائية واستنارة فكرية، ناهيك عن تبنيهم قضية العدل الاجتماعى وتطبيقه عمليًا فيما أسسوا من دول، إضافة إلى دفاعهم عن حدود «دار الإسلام» ضد الأخطار الخارجية.

برغم ذلك توالت الاتهامات والافتراءات لتشكك فى نسب أئمتهم وتنال من دعوتهم، ووصم عقائدهم بالكفر والمروق وانتحال الهرطقات الشرقية والغربية، واتهامهم بالعمالة للصليبيين، ودمغ نظامهم الاجتماعى بالإباحية.

ودراستنا هذه لا تستهدف رصداً كاملا لتلك الافتراءات فى محاولة لدحضها وإثبات خطئها، بقدر ما تحاول الكشف عن خيوط تلك «المؤامرة المعرفية» المتسترة بلبوس الدين من أجل أهداف سياسية قح.

إن الأسباب والدوافع التى أسهمت فى تنحية علىّ بن أبى طالب عن حقه فى الإمامة لاتزال قائمة إلى اليوم تحاصر شيعته بالسيف والقلم، إنها بشهادة جولدتسيهر [1] تكمن فى «تضارب المصالح السياسية التى تتخذ من الدين مظهراً لها»، وهى تضرب فى بنية المجتمعات الإسلامية

لتظهر بين الحين والآخر فى هذا المجتمع أو ذاك كنغمة سائدة فى كتابات منظرى الاستبداد ومبررى الطغيان، بغية إثارة الحقد والكراهية لآل بيت على منذ عصور الشهرستانى والبغدادى وابن حزم؛ ليتلقفها اللاحقون يروجون لها حتى الآن بوعى أو بدونه.

لم يكن جزافًا أن يتحول تاريخ الشيعة منذ التحكيم واغتيال علىّ مرورًا بكربلاء وفخ وباخمرا وغيرها إلى سلسلة من الاضطهاد والمطاردة لآل البيت الذين قضوا معظم تاريخهم فى السجون أو السراديب والدهاليز، ألم يؤلف الأصفهانى كتابًا عن «مقاتل الطالبيين» ؟

أمام تلك المجازر والمطاردات تحول العمل السياسى الشيعى فى معظمه إلى الأسلوب السرى المنظم، وقد تفرد الشيعة «**الإسماعيلية**» باقتدار وحنكة فى هذا الصدد ونجحوا فى تأسيس دول أوشك بعضها أن يقضى على الخلافة العباسية؛ كالدولة الفاطمية التى تحولت إلى إمبراطورية كبرى تضم معظم بلاد المغرب ومصر والشام واليمن، وروج الدعاة لمذهبها فى سائر ديار المشرق الإسلامى، كما نجحت بعض هذه الدول - كالقرامطة على سبيل المثال - فى تطبيق تعاليم المذهب ذات الطابع الديمقراطى والاشتراكى بصورة لم تتكرر بعد فى التاريخ الإسلامى.

بديهى والأمر كذلك أن تحاول أقلام كتاب الفرق من السنة والمؤرخين الرسميين النيل من تلك النجاحات المظفرة، وبديهى أيضًا أن يحاول كتّاب الحركة «**الإسماعيلية**» دفع الاتهامات متذرعين بالحقائق أحيانًا والأباطيل

أحيانًا أخرى، حتى أن الدارس يحاصر بروايات متضاربة متناقضة تجعل من العسير عليه أن يتحرى وجه الحقيقة. ومن سوء الطالع أن معظم الكتابات «**الإسماعيلية**» قد اندثر بعد غلبة التيار السنى، والقليل الذى وصل إلينا لم يكشف عنه إلا مؤخرًا، وقبل ذلك كانت المعلومات المتعلقة بالحركة «**الإسماعيلية**» من نسج الخصوم أو تدخل فى دائرة «الخرافات الشعبية» التى يتعزّى بها عوام الشيعة.

لقد بذل يوليوس فلهوزن جهدًا محمودًا فى تعرية روايات الخصوم، كما أن المرحوم الدكتور حسن إبراهيم حسن قد بذل جهدًا طيبًا فى هذا المجال فى مؤلفه الرائع عن «تاريخ الفاطميين»، وأخيرًا يحاول الدكتور مصطفى غالب مواصلة هذا الجهد خصوصًا بعد وقوفه على الكثير من المصادر «**الإسماعيلية**»، وها نحن نسلك النهج ذاته للكشف عن خيوط تلك «المؤامرة المعرفية» التى وصلت إلى ذروتها فيما ألفه الإمام الغزالى عن «فضائح الباطنية والقرامطة».

وما نود توكيده أن معظم الكتابات السنية الحديثة عن الموضوع توسع من دائرة الخلاف والاختلاف دونما وعى بطبيعة المادة التاريخية المتواترة والموروثة عن كتب السلف باعتبارها كتابات «مؤدلجة»، فالعودة إلى المصادر «**الإسماعيلية**» الأصلية تبرز أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة خلاف سياسى محض، لكن «الثارات» التاريخية عمقته إلى حد تصويره خلافًا حول أصول العقيدة، فقضية الإمامة فى نظرنا مسألة سياسية ليس إلا، اختلفت حولها سائر الفرق الإسلامية، وحتى قبل ظهور تلك

الفرق اختلفت الصحابة بشأنها إلى حد امتشاق الحسام، ومع ذلك لا يمكن لأحد أن يشكك فى عقيدتهم.

وفيما عدا الفروق بين السنة والشيعة حول هذا الموضوع؛ نرى أن الخلاف بين الفرقتين غير ذى موضوع، ولقد سبقنا الأستاذ ماكدونالد [٢] إلى الحكم بأن جميع الفرق سواء فيما تعلق بالعقيدة؛ فكلها مؤمنة موحدة، أما فى مجال الفقه فالخلاف بين السنة والشيعة خلاف غير جوهرى «فى أبواب العبادات والمعاملات قلما تمس المسائل الاعتقادية الجوهرية». ويذهب جولدتسيهر[٣] إلى المذهب ذاته حين يرى أنه «لا يزيد عما هو قائم بين المذاهب الفقهية السنية الأربعة.... وأن فقه الشيعة عموماً أقرب ما يكون إلى فقه الشافعى».

وفى نظرنا أن فقهاء السنة القدامى لم يستوعبوا النظريات الشيعية ذات الطابع الفلسفى والكلامى حول أمور العقيدة؛ فاعتبروها كفراً، ولا غرو فقد اعتبر بعضهم علم الكلام إلحاداً، كما أن الإمام الغزالى حمل حملة شعواء على الفلسفة والفلاسفة.

وبخصوص الفرية المتواترة فى المصادر السنية عن تقديس «**الإسماعيلية**» لأئمتهم إلى حد جعلهم فى منزلة أعلى من منزلة النبوة، وأنهم يؤولون القرآن الكريم تأويلا باطنياً إلى حد عدم الاعتراف بالسنة النبوية؛ فهى فى جملتها اتهامات لا محل لتصديقها، فتبجيل آل البيت ورد فى أحاديث أقر محدثو السنة بصحتها، وقبل ذلك نجد فى القرآن الكريم من الآيات البينات ما يشير إلى فضائلهم ومناقبهم. وحب آل البيت

أمر مألوف عند سائر المسلمين (على اختلاف مذاهبهم. ألم يدع لهم سائر المسلمين مرات عديدة فى صلواتهم اليومية ؟) .

أما تأويل القرآن فقد أجازه الخليفة عمر بن الخطاب عندما أوصى ولاته «بتجريده». أما الأحاديث النبوية ودرجة مصداقيتها فأمر مختلف عليه عند «الستة الصحاح» من محدثى أهل السنة، والشيعة يتحفظون لذلك فلا يأخذون إلا بالأحاديث المروية عن الأئمة.

لذلك نكتفى بما أورده ابن حيون [٤] المغربى من نصوص رواها عن الخليفة الفاطمى المعز لدين الله تثبت دونما شك أن النبوة تمثل منزلة أعلى من مكانة الإمامة، وأن تأويل الأئمة القرآن الكريم يتسق مع مكانتهم العلمية ووراثتهم لعلم على بن أبى طالب «صاحب التأويل».

لا ينكر أحد على «**الإسماعيلية**» مكانتهم العلمية والتعليمية؛ فقد كانوا محيطين بالعلوم الدينية والدنيوية فى آن، حتى أن معظم علماء الإسلام كانوا من الشيعة عموماً و«**الإسماعيلية**» على نحو خاص. كان «بيت الحكمة» فى القاهرة وريثاً «لمكتبة الإسكندرية»، وكان «إخوان الصفا» يمثلون «إنتليجنسيا» فكرية ذات ثقافة موسوعية، لقد جمعوا بين شتى صنوف المعارف النقلية والعقلية، الإسلامية والأجنبية، وكان الأئمة الفواطم محبين للعلم وأهله، وقد تولوا أنفسهم تلقين دعاتهم ما ورثوه من علوم ومعارف، وحسبنا أن الفرقة «**الإسماعيلية**» عرفت كذلك ولذلك باسم «التعليمية».

والفرية الثانية تتعلق بما أشيع عن دعوة المذهب «**الإسماعيلى**»

إلى الإباحية، وهى فى الواقع فرية مردودة لا لشىء إلا لأن المذهب «**الإسماعيلى**» «يصبو إلى التجرد من الحجب الجثمانية لكى يرتقى الإنسان فى مدارج الروحانية إلى الوطن السماوى». فالشريعة عند «**الإسماعيلية**» - كما يرى جولدتسيهر [٥] «تستهدف تحقيق الخير الروحى؛ لذلك أخطأ من قال بأنهم يتحللون من النواميس الخلقية ويبيحون كل محظور». وحسبنا أن كتب التاريخ لا تذكر شيئًا عن تلك الإباحات فى قصور الأئمة الفواطم كتلك التى اشتهر بها خلفاء دمشق وبغداد.

لقد بلغ الافتراء بمؤرخى السنة إلى حد التشكيك فى نسب الأئمة الإسماعيليين، وقد سبق لنا - فى دراسة سابقة - إثبات بطلان هذه الفرية، ونكتفى هنا بذكر رأى ابن خلدون [٧] فى هذا الصدد حيث يقول :

«ومن الأخبار الواهية ما يذهب إليه الكثيرون من المؤرخين من نفيهم العبيديين عن أهل البيت والطعن فى نسبهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، يعتمدون فى ذلك على أحاديث لُفقت للمستضعفين من خلفاء بنى العباس ويغفلون عن التفطن لشواهد الواقعات».

لقد قصد مؤرخو البلاط العباسى النيل من الدولة الفاطمية التى قامت وتوسعت على أنقاض الخلافة العباسية المهترئة؛ استنادًا إلى أوهام لا أساس لها من الصحة، حتى أن مؤرخًا مثل «مأمور» [٨] وضع مؤلفًا كاملا لتفنيد هذه الأوهام.

وهذا يقودنا إلى أن نعرض فى إيجاز لدور «**الإسماعيلية**» السياسى، أو بمعنى آخر تعقب تطور الحركة «**الإسماعيلية**» من

الدعوة إلى الثورة إلى الدولة. تنسب «**الإسماعيلية**» إلى الإمام الشيعى السابع إسماعيل بن جعفر الصادق، لذلك عرفوا باسم «السبعية» تمييزًا لهم عن الأئمة «**الإثنا عشرية**» وقد عولت الحركة منذ إمامة محمد بن إسماعيل إلى الاستتار، وشكلت دعوة سرية أحكم تنظيمها؛ إذ عول الأئمة - فى طور الستر - إلى بث الدعاة فى العالم الإسلامى يدعون لإمامة «المهدى المنتظر الذى يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جوراً».

ولا حاجة بنا للحديث عن هذا التنظيم الدعائى السرى المحكم؛ إذ سبق وعرضنا لجهازه ورتب رجاله ومقالات الدعوة ومراحلها فى دراسة[٩] سابقة، ونكتفى بالإشارة إلى أنه أفاد من نظام الدعوة العلوية - العباسية - فضلا عن المعارف الجديدة والتجربة السياسية للحركات العلوية السابقة، كما أفاد من المعطيات السوسيو - سياسية للعالم الإسلامى الذى أخذ يتحول إلى الإقطاعية العسكرية فى مشرقه ومغربه؛ كنتيجة لسيطرة قوى أجنبية على منافذ وموارد وطرق وسلع التجارة العالمية [١٠].

استطاع الدعاة تجنيد القوى والطبقات المستضعفة التى أضيرت من جراء سيطرة الإقطاع العسكرى، وتمكن أحد الدعاة - أبو عبد الله الشيعى - من استنفار هذه القوى فى بلاد المغرب ويتحول بالدعوة من طور «الستر» إلى طور «الظهور».

نجحت الثورة «**الإسماعيلية**» فى القضاء على حكم الأغالبة - أتباع العباسيين - فى إفريقية، وإعلان إمامة عبيد الله المهدى عام ٢٩٧ هـ. واستنادًا إلى مقدرات المغرب الاقتصادية والبشرية تمكن الخليفة المعز لدين

الله الفاطمى من فتح مصر والانتقال إليها، ولم يجد الفاطميون صعوبة فى ضم بلاد الشام واليمن بفضل جهود الدعاة الذين ألبوا الجماهير الساخطة على العباسيين، وفى الوقت ذاته تمكن أحد الدعاة – حمدان بن الأشعث – من تكوين دولة فى جنوبى العراق والبحرين هى دولة القرامطة، بل نجح داعية آخر – أبو الحارث البساسيرى – فى الخطبة على منابر بغداد باسم الخليفة الفاطمى.

كما كسبت الدعوة أعوانًا مخلصين فى فارس والهند وبلاد التركستان، ولولا ضراوة النظام العسكرى السلجوقى – الذى سلب الخلافة العباسية سلطاتها – لسيطرت **«الإسماعيلية»** على معظم بلاد المشرق الإسلامى، بالمثل تعثرت الدعوة الفاطمية فى الغرب الإسلامى نظرًا لوجود دولة إقطاعية عسكرية هى دولة المرابطين [١١]، فقد سقطت دولة القرامطة، كما حل **«الأيوبيون»** السنة محل **«الفاطميين»** وورثوا إمبراطوريتهم. وبرغم سطوة القوى الإقطاعية العسكرية؛ فقد فشلت فى مواجهة الصليبيين فى الشام والأندلس، وقدر للقوى **«الإسماعيلية»** المتشرذمة أن تلعب دورًا فعالا سواء فى مواجهة الدول الإقطاعية العسكرية أو الحركة الصليبية، وذلك بفضل نشاط **«الإسماعيلية النزارية»** فى الشام أو جماعات المريدين الإسماعيليين فى الأندلس [١٢].

وحسبنا تدليلا على أفضال **«الإسماعيلية»** على العالم الإسلامى سياسيًا مجرد الإشارة إلى دور **«الفاطميين»** فى ردع الخطر البيزنطى والحيلولة بين الصليبيين وبين استيلائهم على مصر [١٣].

ولا حاجة بنا لإثبات مدى الإصلاحات الاقتصادية التى أنجزتها النظم **«الإسماعيلية»** الفاطمية والقرمطية، ويكفى التنويه بدورهما فى إحكام السيطرة الإسلامية على حركة التجارة الدولية بين الشرق والغرب، وما ترتب على ذلك من رخاء اقتصادى وتجانس اجتماعى [١٤]. أما عن الآثار العمرانية والفكرية فحدث ولا حرج [١٥].

غير أن سقوط القرامطة والفاطميين أفضى إلى تشرذم الحركة **«الإسماعيلية»** وميل بعض فرقها إلى الغلو والتطرف، ينسحب هذا الحكم على فرقة **«الدروز»** التى سنفرد لها دراسة فيما بعد، كذا على فرقة «الحروفية» التى أسسها فضل الله الاسترابادى والتى مالت إلى الإسراف فى التأويل الباطنى لدلالات حروف آيات القرآن الكريم، مستخدمة هذه التأويلات الملغزة فى السحر والشعوذة.

ومن الإنصاف أن نذكر أن ظاهرة تدهور الحضارة والفكر الإسلاميين آنذاك كانت ظاهرة عامة غمرت العالم الإسلامى بأسره، إذ شاعت الطرقية الصوفية – السنية والشيعية – محل الفكر الليبرالى الذى أصلته الدعوة **«الإسماعيلية»**.

إن سيادة الاتجاه النصى الغيبى على حساب العقل كان نتيجة طبيعية لسيطرة الإقطاع العسكرى منذ عصر السلاجقة ومن بعدهم الأيوبيين والمماليك والعثمانيين – وهم عناصر بدوية تركية وكردية وغيرها – حيث بررت الإقطاعية العسكرية وجودها بإحياء مذهب أهل السنة، الذى أسسه الأشعرى وطعّمه الغزالى بالتصوف.

وسط تلك الظروف تطرفت بعض الفرق «الإسماعيلية»، كالنزارية التى نشأت فى فارس بفضل جهود زعيمها **الحسن الصباح**. لقد تبنت هذه الفرق النضال العسكرى السرّى الملح والعمل الفدائى ضد القوى الإقطاعية والصليبية فى آن، وتمكن رجالها - المعروفين بالفداوية - من اغتيال كثير من الخلفاء والسلاطين والوزراء، ومع ذلك أثيرت افتراءات وهمية لدمغ هذه الحركة من قبل أهل السنة الذين نعتوهم باسم «الحشاشين»، فقيل بأن زعيم الحركة كان يخدر أصحابه بتعاطى «الحشيش» ليوهمهم بأنه إله، وأن لديه «جنة ونار» فمن تبعه دخل الجنة ومن خالفه زج به فى الجحيم!!

وقد فند بعض الدارسين هذه المزاعم، يقول الدكتور حسن إبراهيم حسن [16] إن جماعة النزارية «عرفوا بالتقشف والورع والمحافظة على الشريعة.. وأن الحسن الصباح قتل أحد أبنائه لاحتسائه الخمر»، ويرى بارتولد أن النزارية شكلوا حركة اجتماعية طبع نشاطها بالصراع الطبقى من أجل عدم إخراج الضرائب المحصلة بين سكان كل إقليم لتحسين أحوالهم المحلية»، وفى الاتجاه ذاته مضى الأستاذ حافظ حمدى حيث يقول: «هناك أمر لا يمكن إغفاله عند التعرض لأسباب انتشار الدعوة «الإسماعيلية» فى المشرق؛ وهو سوء الأحوال الاجتماعية فى ذلك الحين، فضلا عن التباين الواضح فى توزيع الثروة بين الطبقات» [17].

لم يختلف دافع النزارية الإسماعيلية عن دوافع الفاطميين عموماً والقرامطة على نحو خاص، إذ أقام الأخيرون «تجربة رائدة فى الاشتراكية»

سبق أن تناولناها فى دراسات سابقة [18]، ونكتفى بالإشارة إلى اعتماد بعض الدارسين الثقاة مذهبنا نفسه؛ حيث ذكر الدكتور عبد العزيز الدورى [19] أن «الحركة عبرت فى مضمونها العام عن ظاهرة اتفاق المصلحة بين الفئات الصغيرة ضد الأغنياء والأشراف بغض النظر عن أصولهم، تحت إلحاح التطورات الاقتصادية والاجتماعية»، «لقد ألغوا الإقطاع والفوارق وقدموا السلف للفلاحين، والمساعدات المالية للعمال، وسيطروا على التجارة الخارجية، وصاروا على الاكتفاء الذاتى، وعززوا ذلك بضرب عملة من الرصاص ليمنعوا انتقال الثروة إلى الخارج».

إن الطابع الاجتماعى الذى عبرت عنه الحركة «الإسماعيلية» عموماً كان من إقامة كيانات سياسية تبنت العدل الاجتماعى والفكر الليبرالى والثورى؛ ففى الدولة الفاطمية حتى خلافة المستنصر نجحت الحركة فى إقامة دولة مثالية ذات طابع إمبراطورى، وفى جنوب العراق والبحرين نجح «**القرامطة**» فى تأسيس دولة فلاحين، وفى إيران تمكن النزارية من «**الإسماعيلية**» فى تأسيس حكم ذاتى حطم معاقل الطبقة الإقطاعية وأثار الهلع والفزع بالنسبة للخلافة العباسية المهترئة والدولة السلجوقية الإقطاعية العسكرية. يقول بطروشوفسكى [20] «نجح أهل الريف - المعتصمين بالقلاع - فى القصاص من أهل المدن بعد أن قضوا على إقطاعىّ الريف وإلحاق أشرافهم بجماعات الفلاحين»، ويضيف «لم يكن عداؤهم للمدن إلا لكونها موئلا للسلاجقة الإقطاعيين؛ بدليل انتشار دعوتهم بين طبقات الحرفيين فى المدن ذاتها» [21]، لقد كان «**الإسماعيلية**» عموماً منحازين إلى طبقة العوام [22].

تأسيساً على ذلك نرى أن تحامل مؤرخى السنة الرسميين على الحركة الإسماعيلية كان يعكس أبعاداً اجتماعية، وهى نغمة متواترة فى سائر عصور التاريخ الإسلامى، ونزعة استعلائية تتعصب للسلطة على حساب أحزاب المعارضة وخصوصاً من الشيعة الإسماعيلية الذين تبنوا أفكار العدل الاجتماعى والنضال الثورى التحررى.

إن الطابع الاجتماعى الذى عبرت عنه الحركة الإسماعيلية عموماً كان من وراء محاولة تشويهها فكرياً وعقيدياً وسياسياً، وقد ظلت الحركة حتى بعد تشرذمها وتطرف بعض فرقها محافظة على هذا الطابع إلى اليوم، لذلك فلا محل لتصديق الافتراءات التى يتوهمها الكتاب المحدثون عن جماعات «الإسماعيلية» فى الهند وشرق إفريقية وإيران وباكستان وأفغانستان، والشيعة التى يتزعمها «أغاخان» والتى اتسمت بتبنى روح العصر، والدعوة للإصلاح الاجتماعى والعمرانى بعد أن عجزت عن العمل السياسى [٢٣].

* * *

المراجع والهوامش

(١) انظر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ١٨٨.

(٢) تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الإسلام، ص ٤٩٩.

(٣) العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢٢٤.

(٤) انظر : المجالس والمسايرات، جـ ١، ورقة ٣٥٨ مخطوط.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٦) نفسه، ص ٢٤٢.

(٧) المقدمة، ص ٢٤٢.

(٨) راجع كتابه :

Polemics on the origin of the Fatimi Caliphs.

(٩) راجع للمؤلف الحركات السرية فى الإسلام، ٩٦ وما بعدها / حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(١٠) راجع للمؤلف : سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، جـ ٢، ص ١٠ وما بعدها.

(١١) عن الطابع العسكرى لإمبراطوريتى السلاجقة والمرابطين، راجع للمؤلف : مقالات فى الفكر والتاريخ، ص ٦٦ وما بعدها.

(١٢) كشفت رسالة للدكتوراة نوقشت أخيراً بإشراف المؤلف عن الصلات بين بعض الحركات السياسية والفكرية في المغرب بالحركة «الإسماعيلية» في الشرق.

راجع : عصمت دندش : الأندلس في عصر الطوائف الثاني – مخطوط.

(١٣) عن مزيد من المعلومات؛ راجع للمؤلف : سوسيولوجيا، جـ ٢، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(١٤) نفسه، ص ١٦٧ وما بعدها.

(١٥) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق، ص ٤٢١، ٥٢٠.

(١٦) نفسه، ص ٣٦٨.

(١٧) راجع للمؤلف : الباطنية ذروة العمل الفدائي» مجلة روز اليوسف، عدد ٢٣١٧، نوفمبر ١٩٧٢.

(١٨) راجع للمؤلف : الحركات السرية في الإسلام، ص ٨٢ وما بعدها.

(١٩) مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٤٧.

(٢٠) الإسلام في إيران، الترجمة العربية – القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٦٤.

(٢١) نفسه، ص ٢٦٥.

(٢٢) نفسه، ص ٢٦٦.

(٢٣) جولدتسيهر : المرجع السابق، ص ٢٤٥.

* * *

الــدروز

عرب موحدون ، أم عجم ملحدون ؟

كما يفصح العنوان ؛ تحاول هذه الدراسة فك لغزين يتعلقان بالأصول الإثنية والعقيدية لطائفة «الدروز»، فلقد أثير خلاف وجدل شديدان حول أصول الدروز وانتمائهم السلالى، كما أثير ولايزال لغط ولجاج حول العقيدة «الدرزية». واختلطت الإشكاليتان معا بما أضفى سحباً من الغموض واللبس لاترجع أسبابها لعوامل معرفية قح بقدرما ترد إلى معطيات «جغرافيا - تاريخية»، و«سوسيو - تاريخية» .

وبرغم وعورة الإشكاليتين ؛ فإن دراسات كثيرة أنجزت فى السنوات الأخيرة حول الموضوع ، جلها مقلد للسلف يتحامل على الدروز ، وبعضها مفيد فى إماطة اللثام عن الكثير من الحقائق، منها على وجه الخصوص ماكتبه الدكتور مصطفى غالب عن «الحركات الباطنية فى الإسلام» استناداً إلى نصوص «درزية» قدر له الاطلاع عليها والإفادة منها فى تصحيح كثير من الأخطاء المتواترة .

وترجع تلك الأخطاء أساساً إلى إلغاز المذهب الإسماعيلى الأم الذى تفرعت عنه العقيدة «الدرزية»، ناهيك عن «التقية» التى كان - ولايزال - يتحصن بها أتباع المذهب الدرزى. هذا فضلا عن تعرض تلك الطائفة للاضطهاد خلال معظم عصور التاريخ الإسلامى؛ الأمر الذى جعلهم يتقوقعون فكرياً. والفكر إذا تقوقع تحجر وتطرف وحمل الكثير

من بصمات العقائد السابقة. ناهيك عن إلغاز النصوص «الدرزية» وتعقيدها وصعوبة سبر غورها وتأويلها. لذلك حق لأحد الدراسين (١) القول بأن «فهم العقيدة الباطنية ورموزها وتأويلاتها يشكل المفتاح الذى يقود إلى باب الكنز المغلق».

ونحن إذ نؤكد ذلك ، نرى أن الحسم العلمى للقضايا المثارة حول الموضوع لايتم بمعزل عن التجرد والحياد وتناول الموضوع من خلال جدلية العلاقة بين الفكر والواقع التاريخى الذى أفرزه .

وفيما يتعلق بالإشكالية الأولى الخاصة بأصل «الدروز» ؛ فثمة روايات كثيرة تنطق بالعداء والتحامل المقذع على «الدروز» وذلك بتسفيه أصولهم الإثنية. وتلك ظاهرة سبق وفطن إليها العلامة (٢) **ابن خلدون** ونبه إلى مغبتها خصوصاً فيما يتعلق بفرق المعارضة الخارجية والشيعية فى الإسلام.

ولا أقل من إثبات تلك الروايات والكشف عن زيفها. من هذه الروايات ماتزعم أن «الدروز» «من بقايا الإسرائيليين الذين لم يتمكنوا من اللحاق بموسى لدى خروجه من مصر» (٣) على الرغم من كونهم فرعاً من الشجرة الإسلامية وغصناً من الأرومة العربية» (٤). وغنى عن القول إن إلحاق نسب فرق المعارضة فى الإسلام إلى اليهود من الأمور المتواترة فى كتابات أهل السنة. إذ من الثابت تاريخياً أن الدعوة «الدرزية» انتشرت بين قبائل عربية فى لبنان وفلسطين (٥) .

وثمة رواية أخرى ترد نسب «الدروز» إلى سلالة «الأترابى»؛ وهى سلالة أسيوية عرفت بعقائدها الغنوصية دأبت على إثارة الشغب والسلب

إبان الوجود السلوقى ببلاد الشام وذلك عقب تقسيم إمبراطورية الإسكندر بعد وفاته.

وليس أدل على خطل تلك الرواية من ربط قضية النسب بالعقيدة؛ فحتى لو صح اعتناق تلك الجماعات عقائد غنوصية، فهذا لاينفى كونها عربية الأصل .

ومن الروايات ما تلحق أصل «الدروز» بأخلاط شتى لاتينية يرجع وجودها بالشام على إثر انتهاء الموجات الصليبية. فالدروز من ثم يمثلون بقايا الصليبيين الذين نجحوا فى الهرب من مذبحة عكّا آخر المعاقل الصليبية بالشام بعد تحريرها عام ١٢٩١م على يد المماليك من آل قلاوون .

وقد دعم هذه الرواية بعض شيوخ «الدروز» إبان القرن السابع عشر حين ذهبوا بأصلهم الى «جود فرى دى بويون» .

ومن الملاحظ أن هذه الرواية تنطوى على خطأ فادح؛ مؤداه أن وجود «الدروز» بالشام يعود إلى عصر متأخر جداً عما تثبته الوقائع التاريخية .

ولقد حاول الأستاذ **فيليب حتّى** تقديم حل لتلك الإشكالية. فبعد دراسة متأنية للموضوع انتهى إلى ترجيح الأصل العربى للدروز. فقد أرجع نسبهم الى قبيلة تنوخ العربية (٦). ونضيف أن تلك القبيلة تنتمى إلى عرب الجنوب، لكنها لأسباب ما - ربما نتيجة انهيار سد مأرب - لفظت مواطنها الأولى وأناخت بأطراف الحيرة حيث اعتنقت النصرانية بعد تحالفها مع قوم من النصارى عرفوا باسم «العباد»، لتدخل فى خدمة الإمبراطورية الفارسية التى استعانت بالعرب التنوخيين لتأسيس «إمارة حاجزة» وهى

إمارة المناذرة. ولقد نيطت تلك الإمارة الثغرية بمهمتين أساسيتين؛ الأولى هى حماية حدود العراق من إغارات القبائل العربية البدوية، والثانية تتمثل فى مناحرة الفرس ضد البيزنطيين وأتباعهم من الغساسنة .

والسؤال هو : كيف انتقل هؤلاء العرب التنوخيون من الحيرة إلى بلاد الشام ؟

تأتى الإجابة كنتيجة منطقية لرصد وتتبع أطوار هذا الصراع. إذ نعلم أن المناذرة تمكنوا فى عهد أميرهم، المنذر الثالث «من اجتياح أعالى الشام ووصلوا حتى أنطاكية. ثم شجر صراع بين المناذرة والفرس أسفر عن استعانة الأخيرين بقبيلة طىء العربية لتحل محل المناذرة التنوخيين فى الحيرة. وفى الوقت ذاته حدث تقارب بين المناذرة والغساسنة أسفر عن مصاهرة دعمت أواصر الود بينهما. وقد ساعد على ذلك وحدة القبيلتين العربيتين عقيديا؛ إذ كانتا من النصارى ضد الفرس «المجوس».

ولاغرو فقد هاجر التنوخيون من الحيرة واستقروا فى جبل لبنان وحول دمشق وجبل حوران كما ذهب الأستاذ «كاراديفو» .(٧) وقد استمروا فى مواطنهم الجديدة حتى الفتح العربى الإسلامى؛ فاعتنقوا الإسلام ضمن القبائل العربية فى بلاد الشام .

أما الإشكالية الثانية فهى : هل الدروز مسلمون حقاً، أم أنهم ملاحدة؟

ثمة روايات كثيرة تحاول تكفيرهم ، منها ماتذهب إلى أن «دعوتهم إلحادية تقوم فى جوهرها على الزعم بألوهية الحاكم بأمر الله الفاطمى، وأن

مذهبهم مستمد من دعوة حمزة بن علىّ وتعاليمه ... وهو مذهب ينسخ جميع الأديان والشرائع ... فالدروز من ثم يكفرون الرسل والأنبياء جميعًا وينكرون أصول الإسلام والنصرانية واليهودية ... ويعتقدون فى تناسخ الأرواح وانتقالها إلى الأحياء فى صورة الإنسان والحيوان ... لذلك فهم ملاحدة إباحيون، زنادقة عباد عجول » !!

وفى المقابل نجد رواية استشراقية أخرى هى رواية «كاراديفو» الذى يرى أن «الدروز» لم يسلموا إسلاما صحيحا قط، فهم لايتمسكون بعقيدتهم إلا قليلا؛ «فهم مسلمون بين المسلمين ونصارى بين النصارى». أكثر من ذلك وصفهم بالإباحية وبعبادة العجل رمز الشيطان .

ونحن نرى أن الدروز مسلمون ينتمون إلى المذهب الشيعى الإسماعيلى . وفى هذا الإطار يمكن تفنيد الاتهامات السابقة المتحاملة .

وهذا التحامل استمرار لتحامل تاريخى متواتر توارثه الرواة خاصة من السنة ضد الشيعة عمومًا والإسماعيلية على نحو خاص. فمقولة كونهم «مسلمين بين المسلمين ونصارى بين النصارى» تفهم فى إطار مبدأ «التقية» التى أخذت به معظم فرق الشيعة. وهو يعنى أنه يجوز للمرء أن يظهر خلاف ما يبطن تحاشياً لأخطار جسام وأمام خصوم جبارين ذوى بأس شديد. واتهامهم بعبادة العجل لايزيد على إظهارهم العجل فى احتفالاتهم باعتباره لعنة لكونه يرمز إلى الشيطان. أما تهمة «الإباحية» فهى قاسم مشترك بين الفرق التى انطوت معتقداتها على مضامين اشتراكية وإصلاحات اجتماعية كافة .

إن عـقـائد الدروز يـجب أن تـوضـع فـى إطار عـقـائد المذهب «الإسماعيلى» خاصة وقد تأثر أكثر من غيره بمعطيات فلسفية غنوصية لاتنبو به عن جادة الإسلام. يضاف إلى ذلك المعطيات «الجغرا - تاريخية» باعتبار «الدروز» أقلية تقطن مناطق جبلية تعرضت كثيراً لأخطار الدول الإسلامية السنية فضلا عن الصليبيين إبان وجودهم فى الشام .

إن وقائع التاريخ تثبت أن مؤسس مذهب «الدروز» هو محمّد بن إسماعيل البخارى الذى كان من دعاة الفاطميين، وهو تركى من آسيا الوسطى[١٠]، قيل إنه كان ضمن عدد من الدعاة الذين قالوا بألوهية الحاكم بأمرالله الفاطمى. ولعل هذه القضية تستدعى وقفة متأنية لإثبات بطلانها. فمعلوم أن الحاكم هو سادس الخلفاء الفاطميين، وهو الأمام الإسماعيلى السادس عشر أى أنه من آل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم . ونظراً لأنه تقلد الخلافة سنة ٣٨٦هـ وهو لم يتجاوز الحادية عشرة من عمره فقد تعهده ثلاثة من الدعاة كأوصياء حتى بلغ أشده ؛ وهم أبو الفتوح برجوان الصعكبى، والحسن بن عمار الكلبى الكتامى وقاضى القضاة محمد بن النعمان بن حيون المغربى .

ولقد دب النزاع بين الأوصياء الثلاثة لأسباب شخصية مدعومة بنوازع العصبية العنصرية وليس لدوافع دينية مذهبية. لكن الحاكم حين صار يافعًا نجح فى وضع حد لتلك الفتن عن طريق استمالته الرعية بإجراء إصلاحات اقتصادية واجتماعية. فقد أسقط المغارم والمكوس وحال بين العمال وبين عسف الرعية. كما حافظ على أموال اليتامى. وأولى اهتماماً

كبيراً بالجوانب الدينية والفكرية؛ فأخذ يتوسع فى تشييد المساجد واتخذها مدارس للفقة على المذهب الإسماعيلى . كما صادر أموال الأغنياء وأودعها بيت المال للإنفاق منها على الفقراء والمعوزين. وأثر عنه الزهد والتقشف واحتقار الدنيا فلبس الخشن ولم يأكل إلا ما يسد الرمق. وأصدر قوانين تحول دون احتكار التجار واستغلالهم وجرمهم إلى حد العقوبة بالقتل. كما حارب العبث واللهو والبذخ وحرم شرب الخمر والتبرج وزيارة القبور .

وليس أدل على مكانته الفكرية من تأسيس «بيت الحكمة» كجامعة علمية عام ٣٩٥ هـ، كما أفرد غرفًا فى قصره للمحاورات المذهبية دونما تعصب أو مصادرة على الرأى. وأوقف الأموال والحبوس للإنفاق منها على العلماء والبيمارستانات «ووزع أمواله الخاصة على المساجد ودور العلم والفقراء». وفى ذلك ما ينم عن سياسة «اشتراكية» لعلها كانت من أسباب اتهام أتباعه «بالإباحية».

ويعزى إليه الفضل فى إقرار الأمن الداخلى، وتأمين حدود دولته[١١] وتسرب دعوته إلى «الدروز» فى الشام .

كل ذلك يدحض دعاوى ادعائه الألوهية التى فندها كثيرٌ من الباحثين المنصفين. ومن خلال مخطوطة هى «رسالة مباسم البشارات بالإمام الحاكم» التى صنفها فيلسوف «الإسماعيلية» أحمد حميد الدين الكرمانى - يمكن الكشف عن زيف ادعائه الألوهية[١٢]. من القرائن الدالة فى هذا الصدد مايأتى :

أولا : أن الأئمة الفاطميين من جهة أشخاصهم بشر من أولاد

الطبيعة، ومن جهة أنفسهم مختصون بالدرجة العالية الرفيعة، وإمامتهم إذا ثبتت وقامت الدلالة عليها فلا تكون أفعالهم ولا أقوالهم – إذا لم يعرف وجه الحكمة فيها – طعنًا فى إمامتهم إذا لم يكن وقوع المعرفة بثبوتها لهم من جهة الأفعال فيقع من جهتها الإنكار، وسواء عرفت الحكمة فى أفعالهم أو لم تعرف فإمامتهم ثابتة.

ثانياً : أنه وفقًا لذلك يكون الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى هو إمام وقته.

ثالثاً : التصديق بالنبوات السابقة ؛ حيث استشهد الكرمانى بنصوص من الكتب المقدسة – التوراة – الإنجيل – القرآن – بالبشارة بإمامة الحاكم.

رابعاً : أن «الدروز» يرون فى الحاكم بشرًا خلق من طين، لكنه عندهم – مثل سائر «الإسماعيلية» – من حيث الباطن يسبغون عليه صفتى «وجه الله» و«يد الله».

ويستدل على ذلك أيضًا من وثيقة أخرى صنفها حمزة بن علىّ مؤسس المذهب الدرزى [١٣]؛ حيث أن الله عند الدروز «واحد أحد لا تشبهه الكائنات فى شىء» «ولم يتخذ صاحبة ولا ولدًا ولا تثبت إليه حركة ولا راحة وهو البداية والنهاية»، وهذا الوصف لا يختلف فى كثير أو قليل عما ورد بالقرآن الكريم عن ذات المعبود الذى «ليس كمثله شىء».

نستنتج من ذلك أن «الدروز» لم يقولوا بألوهية الحاكم بأمر الله لأن الله عندهم وفق أدبياتهم الأصلية لا إله إلا هو وحده لا شريك له، جل ذكره وتقدس سره عن وصف الواصفين، واحد أحد، فرد صمد، منزه عن

الأزواج والعدد، وخالق السماوات والأرض، بارى البرايا بقدرته وحده، فهو تعالى لا لجسم ولا فى جسم ولا يعقل ذاته عقل، لا ضد له ولا مثل».

تثبت تلك النصوص وغيرها أن الدروز والإسماعيلية ينهلون من نبع فكرى واحد، وأن أقطاب المذهب الدرزى كانوا دعاة للمذهب الإسماعيلى نسبًا وتفكيرًا وعملا، وفى سلوكهم الخاص يعولون عقيديًا على التوحيد والتجريد والتنزيه وفى أفعالهم على الزهد والتقشف [١٤].

وليس أدل على توحيدهم من حكم عالم سنى متبحر فى معرفة المذهب الإسماعيلى بأنهم «موحدون» [١٥]. كما أكدت ذلك باحثة نابهة حين توصلت إلى أن المذهب الدرزى هو المذهب الإسماعيلى عينه [١٦]. وحين ذهبت إلى نفى نصرانيتهم؛ تأسيسًا على أنهم «حاربوا إلى جانب المسلمين ضد الصليبيين وأبدوا بطولات خارقة» [١٧].

ويمكن التدليل على ذلك أخيرًا من نص مخطوطة مهمة هى «رسائل حمزة بن علىّ» [١٨]؛ حيث يفصح بأن «الله سبحانه معلل العلل، جل ذكره وعز اسمه ولا معبود سواه، ليس له شبه فى الجسمانيين، ولا ضد فى الجرمانيين، ولا كفء فى الروحانيين، ولا نظير فى النفسانيين... وسلطان لاهوته لا يدرك بالعين ولا يعرف بالكيف والأين».

ومرجع اتهام «الدروز» – شأنهم شأن الباطنية عمومًا – بالإلحاد يكمن فى فلسفة عقائدهم عن طريق الإفادة من الأفلاطونية المحدثة. فالقول بحلول روح الله (العقل الكلى) فى الأنبياء والرسل حتى محمد (صلى الله عليه وسلم) وآل بيته من بعده أمر متواتر فى فكر الشيعة عمومًا قصد به

تبجيل الأئمة، وهى فكرة موجودة - بدرجة أقل - عند السنة حيث يبجلون كبار الصحابة، كما أخذ بها الصوفية الذين يرون فى أقطابهم «مفاتيح الكون». كما أن مقولة «المهدوية» قاسم مشترك عند سائر الفرق الإسلامية، وحتى السنة قالوا بوجود إمام على رأس كل قرن يجدد للناس أمور دينهم ودنياهم.

فالمهدى فى نظر الشيعة ليس نبيًا بعد محمد (صلى الله عليه وسلم) بقدر ما هو «دون السلطة التعليمية - الهادية» [١٩]، وما جرى من اتهام الشيعة الإسماعيلية خصوصًا والحاكم بأمر الله ضمنًا بدعوى الألوهية أو حتى ادعاء النبوة، أمر رفضه الخلفاء الفاطميون أنفسهم. وإذا كانت قد وقعت بعض التجاوزات - فى هذا الصدد - على يد بعض الدعاة من أجل بث الدعوة عند العوام، فالأمر يجب أن يفسر فى الإطار السياسى لا العقيدى، وهو أمر رفض الخليفة الحاكم بأمر الله نفسه [٢٠].

وإذا كان محمد بن إسماعيل البخارى - وهو من دعاة الحاكم بأمر الله - قد أخذ على عاتقه نشر المذهب فى الشام، فهذا لا يعنى أن العقيدة «الدرزية» هرطقة أو إلحادًا أو إباحية، بقدر ما كانت نِحلة إسماعيلية تنطوى على شىء من الغلو، «وأن هذه النِحْلة لم تخرج عن المذهب الإسماعيلى فى جوهره» [٢١].

أما عن تفسير نجاح الدعوة بين «الدروز» فيرجع - فيما نرى - إلى عدة اعتبارات هى:

أولا : استعدادهم لتقبل الآراء الغنوصية الفارسية؛ باعتبارهم عاشوا قبل الإسلام ردحًا من الزمن فى إمارة الحيرة التابعة للفرس.

ثانيًا : توافق هذا الاستعداد مع تأثيرات الأفلاطونية المحدثة التى شاعت فى بلاد الشام حين نزحوا إليها واستقروا بها منذ خروجهم على السيادة الكسروية الفارسية.

ثالثًا : حصارهم فى أقاليم جبلية وعرة وسط أعداء سياسيين ومذهبيين، كالسلاجقة والأيوبيين والصليبيين.

فى مثل تلك الظروف تتطرف العقائد والمذاهب، وتتأثر أحيانًا بالموروثات الدينية القديمة لاسيما فى الطقوس. ولعل ظهور العجل فى احتفالاتهم يعكس هذه الظاهرة بوضوح.

لعل هذه الظروف أيضًا كانت من وراء تبلور النزعة العشائرية الطائفية؛ بحيث نجد «الدروز» يعيشون فى قرى إقطاعية منعزلة ويعتبرون مذهبهم حكرًا عليهم ويرفضون التبشير به لكسب أتباع جدد.

كانت هذه الظروف أيضًا من أسباب تعاظم النزعة القتالية لدى الدروز؛ فقد عرفوا بالبأس والغيرة من أجل الحرية والاستقلال. لقد أخطأ «كاراديفو» حين ذهب إلى أن الدروز استعاضوا عن أركان الإسلام الخمسة بسبعة أركان بديلة، وحين نسبر غور هذه الأركان نتحقق من تبلور معايير خلقية وقيم إنسانية عامة لا تخرج فى جوهرها عن الإسلام. مثال ذلك : «حب الحق وتكفل العارفين بالسهر على سلامة الغير، والابتعاد عن الشيطان، والتبرؤ من العقائد الوثنية السابقة، والاعتراف بمبدأ اتحاد

اللاهوت بالناسوت، والرضى عن أفعال الرب والخضوع التام لإرادته التى تجلت فى الأئمة».

وقد انعكست هذه التعاليم على صورة المجتمع الدرزى الذى يقسم إلى طائفتين؛ الأولى «طائفة الروحانيين» وتنقسم إلى «رؤساء» و«عقلاء»، وإناطة الرؤساء بمعرفة أسرار المذهب، والعقلاء بمهمة تنظيم الأتباع.

أما الطائفة الثانية فتعرف باسم «الجثمانيين» وتنقسم إلى «أمراء» و«عامة»، ويختص الأمراء بأمور السياسة والحرب، أما العوام فقد لا يعرفون عن أصول المذهب إلا اسمه.

ويلاحظ أن هذه التقسيمات والتصنيفات هى تنظيمات إسماعيلية أصلا، وإن جرى تحوير بعضها وفقًا لتطور الواقع الاجتماعى والتاريخى.

لقد تطور هذا الواقع بتطور العصور دون أن يفقد «الدروز» نمط حياتهم العام، وحسبنا أنهم حافظوا على هويتهم ووجودهم وسط ظروف طاحنة استهدفت طمس هويتهم فى العصور الأيوبية والمملوكية والعثمانية. وبرز دورهم فى التاريخ الحديث بتأسيس الأسرتين «المعنية» و«الشهابية» فى لبنان، وإليهما يرجع الفضل فى سبق لبنان إلى الأخذ بأسباب الحضارة الغربية، كما ناضلوا إبان مرحلة الاحتلال الفرنسى المتعصب لطائفة «الموارنة» المسيحية حتى تحقق استقلال لبنان.

وفى إطار لبنان الحديث والمعاصر برز – ولايزال – دور الدروز من أجل تحقيق وحدة لبنان وإفساد المخططات الرامية إلى تجزئته على أسس طائفية. كما يتجلى هذا الدور فى تبنيهم الأفكار والأيديولوجيات الاشتراكية التقدمية على صعيد العمل السياسى الحزبى.

إن هذا الدور المشرف للدروز يفهم فى إطار كونهم عربًا مسلمين، لا أعاجم متهرطقين.

* * *

الهوامش والحواشى

(١) مصطفى غالب : الحركات الباطنية فى الإسلام، ص ١٨٥.

(٢) عن مزيد من المعلومات؛ راجع للمؤلف : مغربيات، دراسات جديدة، ص ٢٢، ٢٣.

(٣) مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٤) نفسه، ص ١٨٤.

(٥) انظر : ليلى محمد القاسمى : إقليم الجليل فى فترة الحروب الصليبية - رسالة ماجستير، مخطوطه، ص ١٦٨.

(٦) History of the Arabs, p. 564.

(٧) راجع : دائرة المعارف الإسلامية - مادة «الدروز»، ص ٢١٤.

(٨) انظر : مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٩) دائرة المعارف الإسلامية - مادة «الدروز»، ص ٢١٤.

(١٠) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٦٢١.

(١١) مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(١٢) راجع كثيراً من النصوص المهمة فى هذا الصدد فى المرجع السابق، ص ٢٠٥ وما بعدها.

(١٣) راجع النص فى المرجع السابق، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(١٤) نفسه، ص ٢٥٣.

(١٥) انظر : محمد كامل حسين : طائفة الدروز - تاريخها وعقائدها، ص ١٠.

(١٦) ليلى محمد القاسمى : المرجع السابق، ص ١٧٠.

(١٧) نفسه، ص ١٧١.

(١٨) انظر : مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ٢٥٣ وما بعدها.

(١٩) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢٢٤.

(٢٠) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق، ص ٣٥٢.

(٢١) نفسه، ص ٢٦٠.

* * *

حوار

عقب نشر كاتب الدراسة ملخصاً لها بمجلة الهلال، أثير حوار بين الدكتور عبد الهادى بن أوس القزوينى وبين المؤلف نرى من المفيد إثباته كتذييل للدراسة.

كان عنوان التعقيب هو :

بل الدرزية مستقلة

ونصه كما يلى :

تحت عنوان «الدروز عرب موحدون أم عجم ملحدون» نشرت «الهلال» فى عدد يونية ١٩٨٦ بحثًا بقلم الدكتور محمود إسماعيل، حاول كاتبه تمحيص حقيقة الطائفة «الدرزية» من ناحية العقيدة والانتماء السلالى، وإذ يشكر المرء للهلال وللكاتب الكريم فتح صفحة البحث حول هذه الطائفة الغامضة فإنه – وبكل التقدير – لا يسلّم بكل ما أورده الدكتور محمود إسماعيل فى مقاله المذكور.

نحن لا ننكر عليه حقه فى الدفاع عن أية فئة، إنما يتحفظ الباحث المنصف على الخلط بين الموقف الأيديولوجى المسبق الذى يفتش عن مسوغات يدعم بها موقفه هذا، وبين البحث العلمى الذى ينطلق من منهج

محايد رصين، دون أن يضع نصب عينيه أحكاماً مستقرة فى ذهن الباحث من قبل.

إن الدكتور يعترض على المستشرق «كاراديفو» الذى قال :

«إن الدروز مسلمون مع المسلمين، ومسيحيون مع المسيحيين»، كما أعلن الكاتب عن اتهامه لكاراديفو بالتحامل على الدروز الذين يصنفهم الدكتور إسماعيل فى فئة الشيعة الإسماعيلية، كما يدرج تحامل كاراديفو المزعوم ضمن ما أسماه تحامل أهل السنة ضد الشيعة عموماً والإسماعيلية بصفة خاصة.

وهذا غاية فى العجب؛ ذلك أن الاستشراق بوجه عام يتحامل على القرآن ويفترى على السنة، ويسعى إلى إضفاء هالات المجد حول الأقليات والحركات الهدّامة فى التاريخ الإسلامى، أما أن يصبح كاراديفو من أهل السنة – باعتبار ما – فهو مدهش حقًا.

وإذا كان أهل السنة متحاملين على الشيعة – وهذا ليس دقيقًا إذ ميز أهل السنة دائمًا بين فئات الشيعة المتفاوتة اعتدالا وتطرفًا – أفلم يلمس مدى حقد معظم طوائف الشيعة على أهل السنة ؟

ويواصل الدكتور دفاعه غير العلمى عن «الدروز» ؛ إذ يدخلهم فى دائرة الإسلام برغم تأثرهم بالغنوصية واعتقادهم بالحلول والتجسد وبتناسخ الأرواح !!

نحن إذن أمام ظاهرة توزيع مفاتيح الجنة مزاجياً، مقابل ظاهرة التكفير الجزافى التى تفشت فى عصرنا الراهن.

فهل إدخال الناس فى دائرة الإسلام وإخراجهم منها، يتم بحسب أهوائنا الشخصية، أم أن هناك موازين دينية تحكم هذه المواقف ؟

فما قول الأستاذ محمود فى أن «الدروز» يكفرون جميع الناس بمن فيهم المسلمون ؟ يقول بهاء الدين - أحد الحدود الخمسة التى يقدسها الدروز - فى رسالة «السفر إلى السادة» : «إن النصارى والمسلمين واليهود والمجوس وكل من لم نسمهم باطلة دعاواهم ما لم يؤمنوا بمولانا الحاكم !!» .

أو لم يطلع على تصريحات حمزة بن علىّ - ويعده الدروز رسول الإله أى الحاكم إليهم ؟ ففى رسالة التحذير والتنبيه يقول - بلا أدنى مواربة - «أنا ناسخ الشرائع ومهلك أهل الشرك والبدائع، أنا مهدم القبلتين ومبيد الشريعتين ومدحض الشهادتين !!». وفى كتاب «حقائق ما يظهر قدام مولانا جل ذكره من الهزل» - أحد كتب الدروز الدينية - وأما السروج بلا ذهب ولا فضة فدليل على بطلان الشريعتين «الناطق والأساس»، والناطق والأساس - لدى معظم النِحَل الباطنية - هما الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والإمام علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه، وفى الكتاب نفسه نطالع أن التزام الشريعة الإسلامية بلاء لا يتخلص من شره إلا من اختصه المولى «الحاكم» برحمته، ويستشهدون لهذا الزعم الباطل بقولهم : «كما قال الناطق - أى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم - فى القرآن : وإن منكم إلا واردها، وهذا الجزء من الآية القرآنية، يتحدث عن جهنم كما هو معلوم للجميع، «فالدروز» يجعلون الشريعة الإسلامية نارًا، كما أنهم يتهمون النبىّ ضمنيًا بأنه مؤلف القرآن؛ كبرت كلمة تخرج من أفواههم.

فكيف يتأتى لرجل يعرف أصول البحث العلمى أن يلصق قومًا تلك عقيدتهم باسم الإسلام. ولكى لا يسارع الدكتور إلى التشكيك بتلك الكتب. نقدم له ما أورده مصطفى غالب - وهو إسماعيلى معاصر - فى كتابه «الحركات الباطنية فى الإسلام» نقلا عن الأخرم - أحد الدعاة الدروز البارزين - إذ يقول : «وإن من عبد الله من جميع المخلوقين فعبادته لشخص لا روح فيه» !!

بل إن لدينا أدلة أفصح على حقيقة العقيدة «الدرزية» ؛ منها الحوار الذى أجراه مع كمال جنبلاط الدكتور مصطفى الشكعة فى كتابه «إسلام بلا مذاهب ص ٢٨٨ - ٢٩١»، قال الزعيم الدرزى الأصل إن الشريعة الدرزية مأخوذة من القرآن ومن ستة عشر كتابًا مخطوطة لا يسمح لأحد بالاطلاع عليها، والدرزية - مازال الحديث لجنبلاط - تنهل تعاليمها أيضًا من الفلسفة اليونانية - وخصوصًا الأفلاطونية القديمة - والمسيحية والبوذية والفرعونية القديمة والإسلام !!

فما رأى الكاتب الكريم فى هذا الإعلان الذى لا لبس فيه ؟ وربما يحلو له التماس العذر ما دام أنه يعدهم فى زمرة المسلمين؛ برغم إيمانهم بالحلول والتجسد.

وأما العبادات الإسلامية فهى ساقطة عن الدروز، يقول جنبلاط : «إن شيوخ الطائفة كانوا يصلون فى المساجد ويصومون ويحجون البيت، ولكن هذه الفرائض جميعًا قد رفعت عنهم واستبدلت بها تكاليف أخرى ! !

إن «الدرزية» - نعود لكلام جنبلاط - مرت بالإسلام كمرحلة ثم تجاوزته وأصبحت ديانة مستقلة !!

والدروز أيها الكاتب العزيز لا يؤمنون باليوم الآخر، فالأرواح تظل فى تقمص مستمر، فلا تموت وتبعث ولا تزيد ولا تنقص «هكذا يزعمون وكأنهم لم يسمعوا بالانفجار السكانى المعاصر» !!

نقول ذلك معتمدين على وثيقة لا يرقى إليها الشك؛ ألا وهى شهادة الأستاذ عبد الله النجار فى كتابه «مذهب الدروز والتوحيد» ص ٨١، فالكاتب درزى بارز حاول تجلية المذهب لقومه وللآخرين فدفع حياته ثمنًا لذلك (قتله الدروز غدرًا عام ١٩٧٨ م.)

وأما زعم الكاتب أن الجماعة لا يؤلهون الحاكم بأمر الله الفاطمي، فإننا نضعه أمام شهادة النجار فى كتابه سالف الذكر (ص ١٠٥، ١٠٦) الذى سرد عتاب بعض شيوخ الطائفة له؛ لأنه ذكر أن أم الحاكم بأمر الله كانت صقلية، قال له معاتبه : إن الحاكم لا أم له، لأنه «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد». !! فهل ثمة كفر أشد صراحة من هذا النص أيها الباحث الفاضل ؟

فإذا قال قائل : إن شهادات النجار مجروحة بوصفه درزيًا عاقًا خرج على مبدأ سرية العقيدة الدرزية؛ فإننا نقدم له الشواهد من الضفة النقيضة تمامًا، وهى كتاب «أضواء على مسلك التوحيد الدرزية» للدكتور سامى نسيم مكارم، وهو كتاب تم تأليفه بقرار من شيخه عقل الدروز فى لبنان ردًا على كتاب النجار، وكتاب مكارم برغم أنه ينضح بالتقية والمراوغة تند منه براهين عديدة، فهو يقول : مولانا الحاكم وأفلاطون عليه السلام (ص ٧٢، ٧٣) !!

ونضيف أن مبتدأ التقويم الذى يستعمله الدروز حتى يومنا هذا هو سنة ٤٠٨ للهجرة، وهى السنة التى جهر فيها حمزه بتأليه الحاكم بأمر الله، ولقد تعجل الدكتور إسماعيل حينما جعل الدروز إحدى فئات الشيعة الإسماعيلية، فها هو الزعيم الدرزى كمال جنبلاط (راجع كتاب الشيعة) يؤكد أن الفرق بين الدرزية والإسماعيلية شاسع كبير.

كما أن الكرمانى – الداعية الإسماعيلى المعروف – الذى زار مصر سنة ٤٠٨ هـ يتهم حركة تأليه الحاكم بالفساد وبالخروج على الدعوة الفاطمية، (راجع مصطفى غالب ص ٢٢٠٥).

و«**الإسماعيلية**» كبقية فرق الشيعة تقدس الإمام عليًا، بينما «**الدرزية**» تكنّ للإمام وذريته ازدراء شنيعًا؛ حتى إن حروف الكذب فى اعتقاد هذه الطائفة الضالة ستة وعشرون هى إبليس وأولاده ورفاقه؛ وهم محمد وعليّ وأولاده.

ولقد خلط الكاتب بين **التقية** والسرية كأصل من أصول الدين الدرزى، **فالتقية هى إظهار** المرء خلاف ما يبطن؛ وهو مبدأ تؤمن به معظم فرق الشيعة – كما قال الدكتور فعلا – لكن ألم يلاحظ الاختلاف فى التطبيق بين الشيعة و«**الدروز**» ؛ فالشيعة يخفون أحقادهم على السلطان السياسى الغشوم الذى يرونه قادرًا على سحقهم إذا ما عزموا على التمرد، فمما يؤثر عنهم أنهم كانوا – فى لبنان بالذات – مسلمين مع المسلمين ونصارى مع النصارى.

هـذا وينبغى لنا تذكير الدكتور محمود إسماعيل بالفرق الدقيق بين التقية وسرية الدين، فالتقية هى إخفاء الاعتقاد حال الخوف والجهر به فى بقية الأحوال، أما الدروز فإنهم يجمعون إلى التقية سرية تعاليمهم الدينية على الدوام ليس عن الطوائف الأخرى فحسب بل حتى عن جهال الدروز أنفسهم، وهم الكثرة الكاثرة منهم.

ومرجع ذلك ليس التقية بل لأن معتقداتهم غير عقلانية وتزدرى كل من خالفها. فها نحن فى عصر العلم والتقنية، وكمال جنبلاط السياسى المثقف يزعم أن «الدرزية» قائمة من ٣٤٣ مليون سنة، قبل أن تحل الأرواح فى الأجساد !! فانظروا كم خرافة تتراكم فى حوالى عشر كلمات ليس غير، فما بالك بالتقمص وبأن عدد البشر لا يزيد ولا ينقص ؟ ناهيك عن تأليه إنسان غير متزن مات مقتولا !!

ونقف مع الزميل العزيز عند توهمه بأن الدروز - كالشيعة - يؤمنون بالمهدى المنتظر، فلنقرأ معًا قول حمزة فى الحاكم «وهو العلىّ العظيم» أى «العالى على كل من تقدم ذكره ومن تأخر ممن ينتظرهم الشيعة المشركون».

ولقد كنت آمل ألا يقع الدكتور فى أخطاء مكشوفة، كما فى قوله : إن أهل السنة يعتقدون بالمهدى حتى إنهم قالوا بمجىء إمام على رأس كل قرن يجدد للناس أمر دينهم ودنياهم !!

(ولست أدرى من أين جاء الدكتور بالدنيا هنا)، فهذا الأخير ليس شخصًا معروف الاسم والصفات، بل إنه ليس شخصًا واحدًا (بل داعية مجدد مطلع كل قرن)، بينما المهدى هو شخص بعينه (من آل البيت فى اعتقاد الشيعة، ويأتى قبيل قيام الساعة، وأما أن يقيس الدكتور تبجيل أهل

السنة للنبىّ وللصحابة على الاتحاد والحلول والتجسد، فذلك مما يؤسف له؛ ذلك أن أهل السنة لا يؤمنون بعصمة الصحابى، كما أنهم يؤمنون أن محمدًا صلى الله عليه وسلم بشر رسول، حتى أنهم يحرم عليهم الغلو بشخص النبىّ، ثم من قال للباحث الفاضل أن الشيعة - كل الشيعة - يعتقدون بتجسد الخالق - سبحانه وتعالى عما يقولون - فى شخص الإمام علىّ أو سواه. إن الشيعة «الإثنا عشرية» والزيدية (وتشكلان الغالبية العظمى من تعداد الشيعة) لا يؤمنون بهذه المزاعم الفاسدة، بل إنهم يكفرون معتنقيها، ولو كان المجال متسعًا لسردت له مئات الأدلة على هذا من كتب الشيعة بقسميها الكبيرين.

وأما إضفاء الطابع التقدمى القومى على الدروز فى لبنان فهو - مع كل اعتبار لحسن النية - نوع من الدعاية السياسية الرخيصة التى ينقضها واقع يعرفه الجميع بحكم المعايشة.

وقبل أن نفند هذا القول الخطير نسأل الدكتور : هل جميع الدروز أعضاء فى الحزب المذكور ؟ وهل نسى الدكتور الفاضل أن الدروز هم الفئة الوحيدة من عرب الأرض المحتلة التى تتطوع فى جيش العدوان الصهيونى وتغزو معه أراضى الأمة العربية ؟

والدكتور الذى ينعم على الدروز بصفات التقوى والقومية وإفساد المخططات الطائفية، هل يتجاهل أن طلقة واحدة من بنادق الحزب التقدمى الاشتراكى لم تطلق على جيش الغزو الصهيونى عام ١٩٨٢م ؟ أم أن الباحث الكريم لم تبلغه أنباء لقاءات وليد جنبلاط - زعيم الحزب المذكور - بشيمون بيريز وبغيره من قادة الكيان الصهيونى ؟

مراجع للتوسع فى البحث

(١) بدوى، عبد الرحمن : مذاهب الإسلاميين.

(٢) حسين، محمد كامل : طائفة الدروز.

(٣) حسين، محمد كامل : طائفة الإسماعيلية.

(٤) الخطيب، محمد أحمد : عقيدة الدروز - عرض ونقض.

(٥) الشكعة، مصطفى : إسلام بلا مذاهب.

(٦) عنان، محمد عبد الله : الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية.

(٧) غالب، مصطفى : الحركات الباطنية فى الإسلام.

(٨) مكارم، سامى نسيم : أضواء على ملك التوحيد «الدرزية».

(٩) النجار، عبد الله : مذهب الدروز والتوحيد.

بالإضافة إلى كتب التاريخ العام مثل :

صبح الأعشى للقلقشندى، وكتب الملل والنحل، ككتاب ابن حزم وكتاب الشهرستانى.

تعقيباً على المقال السابق

نشرت مجلة الهلال

فى العدد الثانى مقالا لنا بعنوان :

الدروز عرب مسلمون
ولو كره السلفيون

واليكم نصه :

أفسحت «الهلال» فى العدد السابق صدرها فنشرت مقالا للدكتور عبد الهادى القزوينى الأستاذ بإحدى الجامعات السعودية بعنوان «الدرزية مستقلة» ردًا على مقال لنا نشر فى المجلة ذاتها تحت عنوان «الدروز - عرب موحدون أم عجم ملحدون ؟ ».

وبرغم ما ينطوى عليه الرد من اتهام «باللا علمية، والخلط الأيديولوجى، وتوزيع مفاتيح الجنة مزاجيًا، وعدم فطنة الكاتب للبديهيات الأولية سواء فى المنهج أو فى فهم التراث، وأخيرًا اتباعه الدعاية السياسية الرخيصة» !!

برغم ذلك كله يفسح الباحث صدره أيضًا ولا يمانع فى الحوار، إيمانًا بأن إجراءه فى النهاية أنفع وأجدى من أسلوب المصادرة على الرأى الآخر ودون لجاج؛ ينتهى الدكتور الناقد فى مقاله إلى حقيقتين :

الأولى : أن الدرزية ديانة مستقلة عن الحركة الإسماعيلية.

والثانية : أن هذه الديانة كافرة.

وكانت عدة الناقد فى ذلك استشهادات ببعض المراجع الحديثة السنية التى تتحامل على الدروز بل على الإسماعيلية أيضاً، فضلا عن كتابات أحد الدروز الذى انشق على طائفته، كذا الاستشهاد بنصوص درزية وردت فى كتاب الدكتور مصطفى غالب «الحركات الباطنية فى الإسلام» وذلك بعد تحريفها وتصحيفها، وأخيراً ذكر بعض المصادر الأصلية السنية لابن حزم والشهرستانى والقلقشندى؛ دون الرجوع إلى أى منها !!

وفضلا عن هذه الاستشهادات اعتمد الناقد منهجاً «غوغائياً» تكفيرياً مثيراً ومقعقعاً رغم تشدقه بالعلمية والموضوعية؛ خاصة إذا ما تعلق الأمر بتاريخ الفرق الإسلامية عموماً والتى هى فى نظر السلفيين القدامى والمحدثين «كفر وهرطقة وإلحاد» !!

لم يشر الناقد البتة إلى جهد الباحث فى إثبات كون الدروز عرباً، وأرجو أن يكون قد اقتنع بهذه النتيجة.

أما عن حزمه بأن الدرزية حركة مستقلة وليست فرقة إسماعيلية؛ فحسبى اعترافه بانتمائهم إلى الحاكم بأمر الله الفاطمى، وهو «الخليفة المفترى عليه» كما ذهب المرحوم عبد الله عنان والدكتور عبد المنعم ماجد المتمرس فى التاريخ الفاطمى؛ فى كتابين لهما يحملان العنوان نفسه، ولايشك الناقد فى كون الخليفة الحاكم يرجع نسبه إلى علىّ بن أبى طالب والسيدة فاطمة الزهراء بنت الرسول صلى الله عليه وسلم، كما لا يشك فى كونه خليفة فاطمياً من خلفاء الحركة الإسماعيلية.

والحاكم بأمر الله حسب نص الأنطاكى «أظهر من العدل ما لم يسمع به... وكان نصيراً للعلوم والآداب»، وحسب حكم عبد الله عنان – وهو مصرى سنى وليس درزياً – «اشتهر بالزهد والورع والتقوى»، وحسب رأى مصطفى غالب – الذى استعان الناقد بكتابه – «مؤسس بيت الحكمة... الذى وزع أمواله الخاصة على المساجد والفقراء ودور العلم»، وحسب نص درزى بعنوان «رسالة مباسم البشارات» للكرمانى «لم يكن الحاكم إلها بل هو إمام وقته... وهو بشر خلق من الطين وعاش بين الناس».

أما ما ورد فى النص من اصطلاحات أسبغت على الحاكم مثل «**وجه الله**» و«**يد الله**»؛ فتلك رموز إسماعيلية لا يمكن لسلفى أن يفك طلاسمها، ولا تفهم إلا فى إطار المبدأ الإسماعيلى المهم «**التأويل الباطنى**».

ووفقاً لنص آخر صنفه حمزة بن على الإسماعيلى فى رسالة تحمل عنوان «**كشف الحقائق**»؛ فإن صورة الله عند الدروز هى الصورة نفسها عند الإسماعيلية بل المسلمين عموماً؛ فهو «سبحانه الواحد الأحد الذى ليس كمثله شىء، وليس له صاحبة ولا ولد، وهو الأول والآخر».

يكفر الدكتور القزوينى الدروز تأسيساً على تأثرهم بالغنوصية واعتقادهم بالحلول والتجسد وتناسخ الأرواح، وليعلم الدكتور أن الإسماعيلية عموماً، فضلا عن بعض فلاسفة الإسلام – ومن بينهم الغزالى – فضلا عن المتصوفة، تأثروا بالغنوصية بدرجة أو بأخرى، وتلك حقيقة بديهية لدارس التراث الفكرى الإسلامى.

أتساءل، هل يمكن اعتبار كل هؤلاء فى نظر الناقد كفاراً ؟

ليعلم القارئ أن السلفيين يكفرون المتصوفة جريًا على مذهب محمد بن عبد الوهاب، لذلك أتساءل : من الذى يوزع مفاتيح الجنة والنار ؟ الكاتب أم الناقد ؟

وتنسحب المقولة ذاتها على مبدأ الحلول والتناسخ الذى لن يفهمه الناقد وأترابه بمعزل عن فهم مبدأ «التسلل الروحى للإمامة» عند الشيعة، كذا مبدأ «التأويل الباطنى» الذى لا يستطيع الناقد أن يشاحح فيه إلا بتكفير معظم فرق الشيعة أيضاً.

هل يعلم الدكتور الفقيه أن أولى تعاليم الإسلام هى عدم تكفير من نطق بالشهادتين ؟

وبخصوص النص الذى صحفه الناقد كقرينة على تكفير الدروز والذى قاله الأخرم إبان صراعه مع بعض الدعاة الإسماعيليين لأسباب شخصية تتعلق بالتنافس على الزعامة، حيث قال :

«من عبد الله من جميع المخلوقين فعبادته لشخص لاروح فيه»؛ فقد أردف «قد قامت قيامتكم وانقضى دور ستركم».

بذلك يستقيم النص ويفهم فى سياقه الصحيح؛ وهو ما تغاضى عنه الناقد متبعاً نهج «لا تقربوا الصلاة»، وتوقف، فهل هذه هى الأمانة العلمية لمنظرى السلفية ؟

لم يكن الخلاف بين الدعاة - كما يذكر مصطفى غالب بحق - حول

العقيدة بل حول زعامة المذهب، وهى صفة تنسحب على كافة الفرق المذهبية فى الإسلام، وحسبنا أن الأخرم صاحب القول السابق قد قتل على أيدى خصومه، وإليك شهادة مؤرخ نصرانى قال :

«لقد لعن الدعاة بعضهم بعضاً وكفر كل فريق منهم الآخر»، تماماً مثلما فعل الدكتور المسلم حين كفر الدروز الموحدين».

أما قول الناقد بتكفير الدروز علىّ بن أبى طالب وذريته، فهو لعمرى فرية جديدة مضحكة لم ترد حتى عند خصوم الحركة المعاصرين من فقهاء السنة، إذ كانت التهمة الشائعة التى توجه إلى الإسماعيلية عموماً هى «تقديس علىّ وآل بيته»، فكيف بالله يؤله الدروز الحاكم بأمر الله ويكفرون جده علىّ بن أبى طالب ؟

المفارقة نفسها نجدها فى حكم الدكتور القزوينى بأن عقيدة الدروز «لا عقلانية»؛ فى الوقت ذاته الذى يلح فيه على انتهاك العقلانية فكراً ومنهجاً، وإذا سلمنا بحكمه؛ أتساءل عن موقف مذهبه السلفى من العقلانية، ألم يقل ابن الصلاح الفقيه بأن «من تمنطق تزندق» ؟ فلم التباكى الآن على العقلانية؟ أو لم تكفرون المعتزلة إلى الآن لا لشىء إلا لكونهم رواد النظر العقلى فى الفكر الإسلامى ؟

وبالمنطق اللا منطقى نفسه يقولنا الدكتور القزوينى ما لم نقله حين اتهمنا بذكر «أن كل الشيعة يعتقدون بتجسيد الخالق فى شخص الإمام أو سواه» !!

ويصل انتهاك المنهج ذروته حين يتهم الناقد الكاتب «بالدعاية السياسية الرخيصة» من أجل الدروز الذين يتحامل على مواقفهم السياسية المعاصرة مستشهداً فى ذلك بلقاءات وليد جنبلاط بشيمون بيريز !!

إن الباحث ليس درزياً؛ بل هو مؤرخ سنى يعلم حقيقة دور المؤرخ كقاضٍ لا كمحام، ويقتضى الإنصاف العلمى الموضوعى التاكيد بأن «الدروز عرب موحدون»، لا عجم هراطقة؛ ولو كره السلفيون.

* * *

«الإثنا عشرية»

جدل الفكر والواقع

الباحث فى تاريخ وعقائد المذهب الشيعى «الإثنا عشرى»[1] ممتحن أشق الامتحان وأعسره، لا لأن أتباع هذا المذهب المعاصرين يشكلون السواد الأعظم من الشيعة فى العالم الإسلامى فحسب؛ بل لكون الشيعة «الإثنا عشرية» أكثر تعرضاً للافتراءات من جانب أهل السنة ومنظريهم القدامى والمحدثين على السواء.

لذلك تعترض الباحث عن حقيقة تعاليم هذا المذهب وتاريخه عدد من الإشكاليات، منها ما هو قاسم مشترك بين أحزاب المعارضة فى الإسلام عموماً والشيعة خصوصاً، ومنها ما يتعلق بالمذهب الشيعى «الإثنا عشرى» موضوع البحث على نحو فريد.

ونحن فى غنى عن الاستطراد فى رصد وتحليل الإشكاليات العامة، فقد سبق وعرضنا لها فى دراسات سابقة، كما لن نتوقف على تلك الإشكاليات الخاصة بالمذهب الشيعى عموماً؛ فقد اتضحت من خلال عرض تاريخ وعقائد الفرق الشيعية السابقة، وستتضح أكثر حين نعرض للفرق اللاحقة من الشيعة فى هذا الكتاب.

بخصوص الإشكاليات المتعلقة بدراسة المذهب «الإثنا عشرى»؛ ننبه إلى أن نشأة هذا المذهب وتطوره ارتبطا بالعصرين الأموى والعباسى، ومعلوم أن «الإثنا عشرية» فى العصرين معاً ناصبوا

الأمويين والعباسيين العداء، لذلك تحامل عليهم مؤرخو السنة إلى حد وصمهم بأنهم «رافضة» و«غلاة» (٢)، بينما الواقع أن «الإثنا عشرية» كانوا أكثر فرق الشيعة اعتدالا، إلى حد أن أحد شيوخ الأزهر المعاصرين اعتبر هذا المذهب مذهبًا سنيًا خامسًا !!

ومن التهم الباطلة أيضًا والمتواترة – خصوصًا عند المؤرخين والكتاب المعاصرين – اعتبار المذهب «الإثنى عشرى» مذهبًا سلبيًا من حيث نشاطه السياسى، دون أدنى فهم لعقائد المذهب وفكره السياسى وخططه الرزينة الإيجابية المسايرة لطبيعة الظروف والملابسات العامة والخاصة التى أحاطت بنشأة المذهب وتطوره، تلك الظروف التى جعلت أئمة المذهب يلجأون إلى «التقية» إلى حين، ويشرعون فى العمل السياسى السرى فى معظم الأحيان. وتلك – لعمرى – سياسة حكيمة أفضت إلى الحفاظ على المذهب وتراثه من ناحية، كذا استمراريته وسط ظروف صعبة وفق نظرة ثاقبة أسفر عنها ابتكار منهج جديد فى العمل السياسى المستنير، الذى تمخض عن ظهور «الإمامة الروحية» التى حافظت على تعاليم المذهب بين الأتباع والأنصار الذين يشكلون السواد الأعظم من الشيعة فى الوقت الراهن، والذين قدر لهم أن يقوموا بثورة اجتماعية سياسية فى إيران المعاصرة قدمت أنموذجا يحتذى للإسلام الثورى.

من الأغلاط البينة كذلك؛ ما تواتر فى كتابات خصوم المذهب القدامى والمحدثين من تجاهل نسبة المذهب إلى إمام عالم فاضل يحظى باحترام المسلمين عمومًا – وهو الإمام جعفر الصادق – وإلحاق نسبته إلى شخصية

خرافية وهمية تتمثل فى عبد الله بن سبأ اليهودى (٣). ومعلوم أن الدراسات الحديثة فى تاريخ صدر الإسلام أثبتت نفى هذه الخرافة بما لا يدع مجالا للشك، وبما يغنينا عن اللجاج فى هذا الموضوع المستهلك.

على أن بعض الأكاذيب والمغالطات المتواترة عن المذهب «الإثنا عشرى» ترجع – فى نظرنا – إلى الظروف التاريخية التى أحاطت بصيرورة الحركة «الإثنا عشرية» نفسها، فضلا عن خلط المحدثين بين مدونات وأقوال الأئمة «الإثنا عشرية» وبين كتابات مفكرى المذهب ومنظريه من الأتباع والأنصار (٤).

أما عن الظروف التاريخية الخاصة بتاريخ المذهب، فقد تمثلت فى حدوث انشقاقات وتحزبات – وهو أمر ينسحب على سائر الفرق الإسلامية – بين أتباع المذهب وأنصاره؛ كتلك التى أفضت إلى انشقاق الإسماعيلية عن المذهب بعد وفاة جعفر الصادق، وادعاء الإسماعيلية أنهم أولى بالإمامة وجنوح منظريهم إلى الافتراء على مشروعية الإمامة «الإثنا عشرية» نفسها(٥).

هذا فضلا عن حركات الغلو التى تفجرت إبان عهود الأئمة «الإثنا عشرية» والتى خلطت تعاليم المذهب بالميراث الفكرى الفارسى منتهزة طابع التستر والكتمان الذى عول عليه أئمة المذهب فى محاولة النيل من عقائده، برغم إدانة الأئمة لهذه الحركات والتبرؤ منها، ناهيك عما جرى نتيجة غيبة الإمام الثانى عشر من ظهور الأساطير والفلكلور الشعبى الذى ابتدعه العوام، والذى احتضنته الدولة الصفوية – لأغراض

سياسية دعائية – وأضافت إليه من الخوارق والكرامات والطلسمات والخرافات بعد أن أدلجت المذهب **«الإثنا عشرى»** وخلطت بين تعاليمه الأصولية وبين الشعوذات التى سادت عصر الصراع الصفوى – العثمانى وأدت إلى تدهور الفكر الإسلامى بعامة.

وبديهى أن يخلط مؤرخو السنة بين هذا الميراث الخرافى الصفوى وبين عقائد المذهب **«الإثنا عشرى»**، ويوظفون هذا الميراث فى كيل الاتهامات الباطلة لهذا المذهب وأعوانه [٦].

ناهيك عن الحركات الهرطقية التى تلت غيبة الإمام الثانى عشر وتلقفها المغامرون والأدعياء خلال القرن التاسع عشر محاولين كسب جماهير الشيعة **«الإثنا عشرية»** إلى دعواتهم الهدامة كالحروفية والبابية والبهائية التى تعد فى نظرنا خروجًا عن الإسلام ذاته وليس عن المذهب **«الإثنا عشرى»** فقط.

وثمة إشكاليات أخرى تتعلق بمحاولات الطعن فى هذا المذهب؛ وتكمن فى كونه يتبنى قضية العدل الاجتماعى؛ الأمر الذى جذب إليه العوام، ومعلوم أن كتب التاريخ الرسمى تتحامل على حركات العوام وفق نظرة استعلائية تنتهك حقائق التاريخ، مثال ذلك حكم ابن قتيبة [٧] بأن أتباع المذهب **«الإثنا عشرى»** كانوا من «طغام أهل الحجاز، وأوباش أهل العراق، وحمقى الفسطاط، وغوغاء السواد».

كما كان إقبال الفرس على اعتناق المذهب **«الإثنا عشرى»** من أسباب نظرة المؤرخين الرسميين إلى المذهب باعتباره مذهبًا شعوبيًا يتبنى

الزندقات والهرطقات الفارسية؛ إلى حد الزعم بأن مؤسس المذهب «نسخة إسلامية من رستم الفارسى» [٨]، ويفند آدم ميتز [٩] هذ الزعم على اعتبار كون العراق – وليس فارس – هو الموئل الأول للتشيع، ونضيف بأن الأئمة **«الإثنا عشرية»** عمومًا اتخذوا من **«المدينة»** مقامًا.

بالمثل أفضى ميل هؤلاء الأئمة إلى التصوف وابتكارهم مفهوم **«الإمامة الروحية»** التى جذبت بعض فحول المتصوفة – من أمثال إبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخى – إلى مذهبهم؛ إلى خلط الدارسين بين العقائد **«الإثنا عشرية»** وبين الطرقية والدروشة، ومعلوم أن المتصوفة الأوائل جعلوا من التصوف مذهبًا إيجابيًا ينطوى على فكر فلسفى وبعد اجتماعى وعمل نضالى، وأن الخرافات والشعوذات التى ارتبطت بالطرقية لم تظهر إلا منذ القرن السادس الهجرى أى بعد انعدام عصر الأئمة بقرابة ثلاثة قرون.

بديهى أن يعمد مؤرخو بنى العباسى – بإيحاء من الخلفاء – إلى تشويه المذهب **«الإثنا عشرى»**؛ حتى فى حياة جعفر الصادق نفسه، وفى ذلك يقول الصادق : «إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا، وإنى أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندى حتى يتأوله على غير وجهه، وذلك أنهم كانوا لا يطلبون بأحاديثنا من عند الله وإنما يطلبون الدنيا» [١٠].

وقد انتهز هؤلاء المؤرخون فرصة غيبة الإمام الثانى عشر وأيلولة أمر المذهب **«الإثنا عشرى»** إلى السفراء والوكلاء، وخفوت النشاط السياسى الإثنى عشرى؛ ذريعة لتدبيج الأفكار الكاذبة وتلفيق الروايات الباطلة عن تاريخ **«الإثنا عشرية»** وعقائدهم.

أمام تلك التآمرات المعرفية؛ لا مناص للباحث المنصف من أن يضع تلك الاعتبارات فى ذهنه وهو يؤرخ للمذهب، ولا سبيل لتأريخ حقيقى دون العودة إلى كتب الأصول فضلا عن الدراسات الحديثة سواء ما خطه الدارسون السنة أو الشيعة، فضلا عن بعض الكتابات الاستشراقية المحايدة والمنصفة. هذا فضلا عن التعويل على منهج علمى تاريخى يرى العقائد والمعتقدات من خلال التربة السياسية والاجتماعية التى أفرزتها.

ولنبدأ خوض الموضوع بدراسة الفكر السياسى **«الإثنا عشرى»** فى إطاره التاريخى وبمدلولاته السيوسيو – سياسية.

يرتبط الفكر السياسى عند **«الإثنا عشرية»** بمسألة الإمامة، ومعلوم أن سائر فرق الشيعة تقول «بالنص والتعيين» وليس «بالاختيار» عن طريق الشورى، فالإمامة تكون فى أبناء على وفاطمة، وإن أجازها الكيسانية فى محمد الحنفية ونسله. ومفهوم الإمام عند الشيعة عموماً يدخل ضمن أصول العقيدة، وتأخذ **«الإثنا عشرية»** بهذا المفهوم؛ فالإمام عندهم هو الهادى الأكبر والمعلم المعصوم، إليه يؤول التشريع، ويدللون على ذلك بآيات قرآنية؛ مثل قوله تعالى : «وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة» [١٢]، فضلا عن أحاديث نبوية وردت فى كتب الحديث عند أهل السنة أنفسهم [١٣].

لم يستعمل الشيعة عموماً مصطلح «الخلافة» على اعتبار أنها تعنى فى نظرهم «صاحب السلطة» بينما استخدموا – ومنهم **«الإثنا عشرية»** – مصطلح «الإمامة» الذى يعنى فى نظرهم «صاحب الحق الشرعى» [١٤].

ولكون الإمامة أصلا من أصول العقيدة؛ اعتقدوا بوجوبها واستمرارها فى كل عصر، يقول الصادق : «لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت» [١٥]، ويشترطون فى الإمام صفات مثل العلم والبأس والشجاعة [١٦]. والعلم عندهم هو الموروث عن على بن أبى طالب، وهو يشمل ما كان وما سيكون [١٧]، وقد أورثه سائر الأئمة من بعده، وهو ما أطلق عليه «علم الجفر»؛ وسمى كذلك لأنه كتب على الجفر أى جلد الشاه، وهو ينطوى على عدة أقسام هى :

(١) **الجامعة** : وهى كتاب دون فيها ما يتعلق بالحلال والحرام تفصيلا لما ورد فى القرآن الكريم.

(٢) **صحيفة الفرائض** : وهى ما كتبه علىّ بن أبى طالب من مدونات عن الفرائض حيث تعتبر ضمن ما ورد فى الجامعة.

(٣) **كتاب الجفر** : وهو يشمل تراث الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعلى بن أبى طالب، وهو على نوعين :

الجفر الأبيض : وهو وعاء فيه علوم الأنبياء والأوصياء وصحف إبراهيم وموسى وزابور داود وإنجيل عيسى.

الجفر الأحمر : وفيه علم الحوادث الآتية التى سينزف فيها الدم.

ويعتقد **«الإثنا عشرية»** أن كل ذلك آل إلى الإمام جعفر الصادق ومنه إلى سائر الأئمة من بعده [١٨].

وارتباطاً بمسألة الإمامة عند **«الإثنا عشرية»**، تأتى مسألة

العصمة. ويدلل فقهاء «الإثنا عشرية» على عصمة أئمتهم بآيات قرآنية مثل قوله تعالى : «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً»، فضلا عن أحاديث نبوية وردت فى كتبهم، ويعتقدون أن عصمة الأئمة وجدت فى على بن أبى طالب وسائر الأئمة من بعده [١٩]، هذا على الرغم مما نسب إلى علىّ نفسه من القول : «لا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإنى لست آمن أن أخطئ» [٢٠].

ويرى مجتهدو المذهب أن عصمة الأئمة تختلف عن عصمة النبوة؛ فعند الأئمة تكون العصمة مجرد «قوة فى العقل تمنع صاحبها من مخالفة التكليف مع قدرته على مخالفته» [٢١]، أما عصمة الأنبياء فهى منة من الله تعالى، وهذا يعنى أن «الإثنا عشرية» لا يرفضون احتمال السهو والنسيان[٢٢]؛ فالعصمة للأنبياء من ثم وجوب إلهى بينما عصمة الأئمة لطف إلهى [٢٣].

ويخيل إلينا أن تشبث «الإثنا عشرية» بعصمة أئمتهم بهذا المعنى كان يعكس بعداً سياسياً فحواه إظهار قبح حكم الخلفاء من أهل السنة، هذا من ناحية، ومن أخرى تبرير إناطة الأئمة بالتأويل والتشريع والسياسة.

يرتبط بالإمامة كذلك مبدأ القول بالوصية.

يقول النوبختى [٢٤] : «إن الإمام لا يموت حتى يوصى ويكون له خلف»، ويقول الكلينى [٢٥] : «لا يموت الإمام حتى يعلم من يكون بعده فيوصى إليه»، وتكون الوصية فى الابن الأكبر للإمام [٢٦]، وقد دافع فقهاء

«الإثنا عشرية» عن مبدأ الوصية لارتباطه بمبدأ توريث الإمامة، وساقوا فى ذلك العديد من الأحاديث النبوية [٢٧].

وتعد «المهدوية» من أهم ركائز الفكر السياسى عند «الإثنا عشرية»؛ فقد قالوا بغيبة الإمام محمد المهدى ورجعته، ويخطىء فقهاء ومؤرخو السنة فى رد هذا المعتقد إلى السبئية؛ ذلك أن المهدوية تمثل قاسماً مشتركًا فى الفكر السياسى عند سائر الفرق الإسلامية، ألا يعتقد أهل السنة بأن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد للأمة أمور دينها ودنياها» ؟

وقد سبق وأثبتنا فى دراسات سابقة انطواء اليهودية والمسيحية على الفكرة ذاتها التى راجت فى الفكر السياسى الإسلامى تعبيراً عن الأمل فى الخلاص من الظروف التاريخية الصعبة، فضلا عن ما تشيعه الفكرة من تاكيد مبدأ الاستمرارية بالنسبة للفرق السياسية التى تصدت للمعارضة[٢٨].

ولا تثريب على الشيعة «الإثنا عشرية» فى الأخذ بالمهدوية، لقد قال بها الإمام جعفر الصادق حين قال : «للقائم غيبتان، إحداهما قصيرة والأخرى طويلة، الغيبة الأولى لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصة شيعته، والأخرى لا يعلم بمكانه فيها إلا خاصة مواليه» [٢٩]، وفى رواية أخرى قال الصادق : «لصاحب هذا الأمر غيبتان، إحداهما يرجع منها إلى أهله، والأخرى يقال : هلك، فى أى واد سلك ؟ إذا ادعاها مدع فاسألوه عن أشياء يجيب فيها مثله» [٣٠].

كما قال الإمام موسى الكاظم : «إذا فقد الخامس من ولد السابع

فالله الله فى أديانكم، لا يزيحكم أحد عنها... إنه لابد لصاحب هذا الأمر من غيبته حتى يرجع عن هذا الأمر من كان يقول به، إنما هى محنة من الله عز وجل امتحن بها خلقه، ولو علم آباؤكم وأجدادكم دينًا أصح من هذا لاتبعوه.

قيل من الخامس من ولد السابع، قال : عقولكم تصغر عن هذا، وأحلامكم تضيق عن حمله، ولكن أن تعيشوا فسوف تدركوه» [٣١].

والغريب أن فقهاء السنة ينكرون غيبة الإمام الثانى عشر بينما تغص كتب الحديث عند ابن حجر وابن الصباغ وغيرهم بأحاديث نبوية فى هذا المعنى [٣٢].

أما عن مبدأ «الرجعة»، فيرده مؤرخو السنة كذلك إلى أصول يهودية، وقد فند أحد مؤرخى «**الإثنا عشرية**» المحدثين هذا الزعم مستشهداً بأقوال الحسين بن على بن أبى طالب منها : «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من ولدى فيملأ الأرض قسطًا وعدلا كما ملئت جوراً» [٣٣]. ومع اعتراف فقهاء السنة بهذا النص، فإنهم حاولوا تشويهه وتحريفه بأن أضافوا إليه بأن المهدى «سوف يقتل قريش يصلبهم ويضع فى العرب السيف» [٣٤].

وهو أمر لا يخلو من دلالة على إضرام نيران الشعوبية التى استعرت إبان العصر العباسى.

وكما سبق القول فإن فكرة المهدوية ذات أصول تراثية يهودية ونصرانية [٣٥]، تلقفتها الفرق السياسية – الدينية فى الإسلام تعبيراً عن

معطيات سياسية واقتصادية واجتماعية صعبة [٣٦]؛ بهدف بث الأمل فى الأتباع والأنصار – ومعظمهم من عوام الحرفيين وأهل الريف – للخلاص من الواقع الاجتماعى الصعب [٣٧].

ويعبر أخذ «**الإثنا عشرية**» بمبدأ «التقية» عن هذا الواقع الصعب الذى أشرنا إليه، وتعنى إظهار المرء خلاف ما يبطن – فى القول دون العمل – تحاشيًا لأخطار محدقة من نظم سياسية جائرة، وقد أخذت بها بعض فرق الخوارج، كما تلقفتها سائر فرق الشيعة باستثناء الزيدية.

وبديهى أن الظروف الصعبة التى أحاطت بنشأة وتطور المذهب «**الإثنا عشرى**» فى ظل النظام الأموى أولا ثم الخلافة العباسية فى أوج قوتها جعلت بعض الأئمة «**الإثنا عشرية**» يلوذون «بالتقية» أحيانًا، ونرى بأنهم وفقوا فى ذلك بعد تعاظم «مقاتل الطالبيين»، ونجحوا فى صياغة دعائم المذهب وبث دعوته بين الأتباع والأنصار رغم ضراوة الظروف، لذلك لا اعتبار بما ذهب إليه أحد الدارسين المعاصرين [٣٨] من أن «التقية» محض خرافة، سبق ورفضها الحسين بن على نفسه، ولم يفطن هذا الدارس إلى ما آل إليه مصير الحسين وآل بيته فى كربلاء، كذلك نشاححه القول بأن «الأئمة «**الإثنا عشرية**» كانوا يدعون إلى العلم علنًا» [٣٩]، لقد غاب عنه أن هؤلاء الأئمة الذين كانوا يدعون إلى العلم علنًا كانوا فى الوقت نفسه يبثون – من خلال حلقات العلم ذاتها – دعوتهم سراً، وأخيراً لا نذهب إلى ما ذهب إليه الباحث نفسه من أن القول بالتقية «عمق الهوة بين الشيعة وبين سائر الفرق الإسلامية» [٤٠]، تأسيساً على أن معظم هذه الفرق قد أخذت بالمبدأ ذاته كما أوضحنا سلفًا.

ولسوف نلاحظ أن بعض الأئمة «الإثنا عشرية» تجاوزوا مبدأ التقية حين واتت الظروف نتيجة ضعف الخلافة العباسية خلال العصر العباسى الثانى، وهو ما سنوضحه فى موضعه من الدراسة بعد.

أما عن أخذ مجتهدى المذهب «الإثنا عشرى» بمبدأ «ولاية الفقيه» بعد غيبة الإمام المهدى، فينم عن حصافة وبعد نظر إلى جانب ما عرف عن المذهب «الإثنا عشرى» من فتح باب الاجتهاد فيما لا يمس الأصول، ويخطئ الأستاذ موسى الموسوى [٤١] مرة أخرى حين ذهب إلى أن «ولاية الفقيه» بدعة ابتدعتها الثورة الخومينية أساءت إلى المذهب «الإثنا عشرى» أيما إساءة.

وليس أدل على تهافت هذا الرأى من إثبات مفهوم «الولاية» فى الفكر السياسى الإثنى عشرى خصوصاً فى عهد الإمام الثانى عشر، لقد ذكر الإمام محمد المهدى نفسه «وأما من الفقهاء من كان صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»، كذلك قال : «وأما الحوادث الواقعة؛ فارجعوا إلى رواة أحاديثنا».

ولم يقتصر الأمر على مجرد القول، بل تعداه إلى الفعل حين أناط السفراء الأربعة بجباية الخمس وتسيير أمور المذهب إبان غيبته الصغرى. وهو أمر سوف نفصله فيما بعد.

وجرياً على مبدأ الاجتهاد نبذ زعيم الثورة الإيرانية «الإثنا عشرية» المعاصرة، ومنظر الثورة مبدأ «التقية» قولا وفعلا. لقد أفتى على شريعتى بأنه «يجب إلزام الخصوم التقية» [٤٢]، كما أسفرت الثورة

الخومينية عن ظهور «ولاية الفقيه» حين أسس «الحكومة الإسلامية» فى إيران [٤٣].

خلاصة القول – إن الفكر السياسى «الإثنا عشرى» فى نشأته وتطوره جاء تعبيراً عن جدلية العلاقة بين الفكر والواقع، وأن فتح باب الاجتهاد لفقهاء المذهب أعطى مرونة وزخماً للتعديل والتطوير وفق مقتضى الحال[٤٤]، هذا من جانب. ومن جانب آخر، لا نرى مبرراً أو مسوغاً للتحامل على المذهب «الإثنا عشرى» واتهامه بالغلو، خصوصاً وأنه من أكثر مذاهب الشيعة اعتدالا وأقربها إلى مذهب أهل السنة [٤٥]، وما وجد بين المذهبين من اختلاف – باستثناء مسألة الإمامة – إنما هو رسوم وشكليات محض تمس أبواب العبادات والمعاملات، وكلها لا تتعارض مع الأصول [٤٦]؛ بل لا تتجاوز ما هو معروف من خلاف بين المالكية والأحناف. أكثر من ذلك أن الفقه «الإثنا عشرى» فى جوهره أقرب ما يكون إلى فقه الشافعى[٤٧]، وإذا كان هناك بعض اختلافات جوهرية محدودة فهى نتاج ظروف سياسية عصيبة ومحن حلت بأئمة المذهب وأتباعه على يد الحكومات السنية [٤٨]، وهذه الاختلافات يمكن التماس حلول لها فى ضوء مبدأ الاجتهاد الذى تمتاز به الشريعة الإسلامية والتى تدخل فى إطار ما نسميه «بمعطيات الضرورة العملية»، ألم يفت أحد شيوخ المذهب المالكى – وهو أقل المذاهب السنية الأربعة أخذاً بالاجتهاد – بأنه «لا غرو فى تبعية الأحكام للأحوال» ؟ إذا جاز ذلك، فقد صح ما أفتى به شيخ الأزهر المستنير الشيخ محمود شلتوت بأن المذهب «الإثنا عشرى» هو المذهب الفقهى الخامس عند أهل السنة !!

ولسوف تتضح أفكار «الإثنا عشرية» أكثر بعرض تاريخهم، إذا ما سلمنا بجدلية العلاقة بين الفكر والواقع.

يرتبط تأسيس المذهب «الإثنا عشرى» بالإمام جعفر الصادق إلى حد أن المذهب عرف لذلك بالمذهب الجعفرى، وقد ولد جعفر الصادق عام ٨٣ هـ وتوفى عام ١٤٩ هـ، بمعنى أنه عاصر الخلافة الأموية وأوائل حكم بنى العباس، وتلك حقبة عصيبة بالنسبة للحزب الشيعى عموماً؛ إذ شهدت إخفاق الكثير من الثورات العلوية، وبداية حكم بنى العباس الذين احتكروا الخلافة دون أبناء عمومتهم من العلويين ضاربين صفحاً عن عهودهم السابقة بأن تكون فى «الرضى من آل محمد».

ولعل الاضطهاد الذى حل بالعلويين إبان تلك الحقبة كان من أسباب تعويل الإمام الصادق على مبدأ «التقية»، وهو أمر أخطأ الدارسون فى تفسيره حين وصموا المذهب «الإثنا عشرى» بالعزوف عن السياسة تماماً، يقول كلود كاهن [٤٩] «الإثنا عشرية» قوم مسالمون يعترفون بالحكومات القائمة، وقد برروا سلوكهم السلبى بغيبة الإمام، وانشغلوا بتحقيق أرباح طائلة فى التجارة والزراعة والعمل فى وظائف الدولة».

والغريب أن بعض المصادر الشيعية تنحو المنحى نفسه وتنساق وراء هذا الادعاء، يقول الحينى [٥٠] : «اتبع الصادق سياسة فحواها فعل الخير بعيداً عن السياسة والسياسيين»، ويستطرد : «فرفض الخلافة وآثر الاعتزال منشغلا بالعلم ومنصرفاً لحياة الزهد» [٥١]، ويقول عادل الأديب [٥٢] : «كانت سياسة الصادق تركز على نشاط علنى لتكوين مدرسة فكرية لتنقية المذهب

الشيعى وتنوير الأصحاب والأتباع بالعلوم المختلفة فى الفلسفة والكيمياء والرياضيات، وتأكيد مرجعيته الفقهية».

وإلى المعنى نفسه ذهب بباحث سنى «إثنا عشرى» [٥٣] الهوى؛ حين قال : إن مفهوم الإمامة عند الصادق كان مفهوماً علمياً؛ لا إمامة سياسية، بغرض جعل التشيع الإيرانى مذهباً فكرياً وصوفياً»، كما ذهب أحد [٥٤] المستشرقين إلى المذهب ذاته بقوله : «عزف الصادق عن السياسة ولم يقم بأى انتفاضة ضد الدولة».

صحيح أن الأحكام السابقة أصابت من حيث انشغال الصادق بالعلم تعلماً وتعليماً فى مسجد المدينة بصورة علنية، وأنه استهدف وضع أصول المذهب بعد الخلافات والاختلافات الفكرية بين فرق الشيعة نفسها، كما استهدف تأكيد مرجعيته الفقهية، لكن ذلك كله لا يعنى انصرافه عن السياسة؛ إذ نرى أنه استغل النشاط العلنى المشروع فى الدعوة السرية لإمامته بصورة تجعله فى منأى عن عيون العباسيين، وتلك حقيقة عولت عليها قوى المعارضة المستنيرة كالمعتزلة الذين كانوا يبثون دعوتهم السياسية داخل حلقات العلم والدراسة، ونتيجة للتصدع فى الحركة الشيعية عموماً ومراقبة العباسيين الصارمة لنشاط الصادق؛ كان عليه نضالياً أن يبدأ برأب هذا الصدع «وتشكيل جيش عقائدى يؤمن بالإمام وعصمته إيماناً مطلقاً بعد أن مار العصر بالصراع السياسى والفكرى» [٥٥] تمهيداً للنشاط الدعائى السياسى فيما نرى. ولا يعنى هذا حتى مجرد «بعده عن السياسة إلى حين» [٥٦]، بل كان يمارسها بصورة مستنيرة.

لقد كانت «سياسته سياسية» إزاء ظرف عصيب [٥٧]؛ فكان يضمر

الثورة، والثورة تحتاج بداية إلى دعوة، والدعوة لم تكتمل؛ فانصب جهده على إتمامها تمهيداً وإعداداً للثورة.

من أجل ذلك عول الصادق على تجنيد الأتباع والأنصار من خلال الاتصالات التى يتيحها انتصابه فقيهاً فى مجالسه العلمية. دليلنا على ذلك أن الإمامين مالكاً وأبا حنيفة كانا من تلامذته، ومعلوم أنهما نتيجة لذلك – فيما نرى – مالا إلى تأييد الثورات الشيعية.

فقد شجعا الشيعة على التنصل من بيعة المنصور وحثوهم على الانضمام لثورة محمد النفس الذكية فى الحجاز والعراق (٥٨). ونعلم أن الكثيرين من الزيدية والكيسانية انضموا إلى جعفر الصادق بعد إخفاق ثوراتهم (٥٩). ولعل هذا يفسر ما ذكر عن حزنه واغتمامه عقب فشل الثورة الزيدية (٦٠). كما شهد له شيوخ المعتزلة بالعلم والفضل «ورأوا أحقيته بالإمامة» (٦١)؛ بل قيل إن جعفر الصادق قد تأثر بآراء المعتزلة فى الإلهيات(٦٢)، ونقول حازمين بتأثره أيضاً بنهجهم السياسى الرشيد.

خلاصة القول – إن تصدى الصادق للتدريس فى مسجد المدينة كان يستهدف إلى جانب الغاية التعليمية غاية أخرى سياسية، لقد استطاع تجنيد الآلاف من تلامذته ليكونوا أتباعاً لمذهبه وحركته، ومنهم من أثروا الفكر «الإثنا عشرى» فيما بعد بمؤلفاتهم وتصانيفهم.

إلى جانب ذلك، نحى الصادق منحى سياسياً رزيناً حين وجه أتباعه لمقاطعة النظام العباسى، وله فى ذلك أقوال مأثورة منها : «لا تعينوهم حتى على بناء مسجد» (٦٣)، «اتقوا الحكومة فإن الحكومة للإمام العالم بالقضاء، العادل بالمسلمين كنبىٍ أو وصى» (٦٤).

أكثر من ذلك كان الصادق يحض أتباعه على مناصرة الثورات

العلوية غير «الإثنا عشرية»، فى الوقت ذاته الذى حرص فيه على «استقلالهم الروحى» (٦٥)؛ أى الولاء للمذهب «الإثنا عشرى».

ولعل فى تطور طبيعة علاقته بالخلفاء العباسيين ما يضىء نهجه السياسى الرصين ويؤكده، إذ نعلم أن الخليفة المنصور، الذى كان صديقاً للصادق قبل توليه الخلافة، سرعان ما عدل عن هذه الصداقة لا لشىء إلا لكون الصادق وأتباعه يشكلون خطراً على خلافته (٦٦)، ومما يؤكد دعوته لإمامته، تلقيه زكاة الخمس من أتباع مذهبه، وهو أمر أفزع المنصور، لما تتيحه تلك الأموال من استثمارها فى النشاط الدعائى الجعفرى.

ومن القرائن الدالة على استمرارية هذا النشاط الدعائى السياسى؛ اتصال الصادق بأهل خراسان ودعوتهم للتنصل من بيعة المنصور. ولعل هذا يفسر هلع المنصور وإزماعه «تخريب مدينة الرسول – موئل الدعوة «الإثنا عشرية» – حتى لا يدع بها نافخ صرمة»، كذا تفكيره فى اغتيال الصادق، لولا خشيته من تألب أنصاره ضده (٦٧).

هكذا كانت سياسة الصادق مطبوعة بالذكاء والحذر مراعاة لمقتضى الحال، وهى سياسة مكنته من البقاء والاستمرار، فضلا عن كسب الأتباع والأنصار، وقدر له أثناء حياته اختيار ابنه موسى الكاظم وصياً ليتولى الإمامة بعد وفاته.

على أن تكتمه فى تعيين وصيه، أفضى إلى انشقاق مذهبى، إذ ادعى بعض أنصاره أنه أوصى بالإمامة لابنه إسماعيل الذى توفى إبان حياة الصادق؛ فشرع أتباعه إلى سوق الإمامة لابنه محمد بن إسماعيل الذى انفصل عن المذهب الإمامى الجعفرى، ليشكل فرقة الإسماعيلية كما أوضحنا فى موضعه من الكتاب.

التفت «الإثنا عشرية» حول إمامة موسى الكاظم الذى قيل بأنه سمى بالكاظم «لكظم غيظه أمام منكرى إمامته» [٦٩]، وقد فت انشقاق الإسماعيلية فى قوة «الإثنا عشرية»، الأمر الذى جعل الكاظم يعول على اتباع سياسة والده فى التريث الحذر والأخذ بالتقية [٧٠]، فاستمر يتظاهر بطلب العلم وتعليمه ويتصل سراً بالأتباع والأنصار، وقدر له أن يؤلف فى موضوعات متنوعة، خصوصاً فيما يتعلق بعقائد المذهب وتعاليمه.

كما اتبع سياسة والده إزاء بنى العباس [٧١] دون تفريط فى إمامته، وحين أبصر ازدياد قوة أتباعه عمد إلى التخفيف من تقيته؛ إذ أثر عنه القول: «قل الحق ولو كان فيه هلاكك» [٧٢]. ولعل ذلك كان من أسباب إقدام الخليفة المهدى على إيداعه السجن. وفى عهد الرشيد الذى ضيق عليه الحصار، لجأ الكاظم للاستتار، ومع ذلك كان على اتصال بكبار دعاته الذين كانوا يوصلون إليه زكاة الخمس.

وسط تلك الظروف الصعبة أتبع الكاظم سياسة المناورة، فقد أوعز إلى بعض أعوانه بتولى بعض وظائف الدولة ليكونوا عيوناً له على خطط الخلافة وحيلها، وليعملوا على تخفيف وطأة اضطهاد أنصاره [٧٣].

كما عمد الرشيد إلى سياسة المناورة كذلك؛ فكان يشدد الحصار على الكاظم ويبث العيون للتجسس على أحواله وأخباره، كما أودعه السجن مراراً كى يكف عن مناوءته دون طائل. وحين أيقن الرشيد تعاظم شأنه وتعويله على الثورة بعد أن تزايدت أعداد أتباعه؛ لم يجد مناصاً من سجنه وتسميمه [٧٤].

برغم ذلك آلت الإمامة إلى ابنه على الرضى وفق وصيته، وتعاظم خطره بعد أن اكتملت صياغة عقائد المذهب وكثر أتباعه [٧٥] وأنصاره؛ لذلك

حين تولى المأمون الخلافة أودعه السجن، ومع ذلك استمر المد «الإثنا عشرى» وقامت حركات علوية مناوئة للعباسيين كان الرضى على اتصال بها من السجن [٧٦]. وبلغ التنظيم السرى «الإثنا عشرى» درجة من الإحكام بحيث أخفق المأمون فى الكشف عنه.

عمد «الإثنا عشرية» آنئذ إلى التعبير العلنى عن سخطهم على خلافة المأمون؛ فكانوا يكتبون على جدران الدور شعارات تبشر بإمامة الرضى[٧٧]، وشجع ذلك على اندلاع بعض ثورات الشيعة فى خراسان، الأمر الذى أفزع المأمون الذى كان يعول كثيراً على ولاء أهل خراسان له[٧٨]. كما اندلعت ثورة شيعية كبرى موالية للعلويين تزعمها أبو السرايا السرى بن منصور الذى انتصر على الكثير من جيوش الخلافة وأعلن دعوته لإمامة على الرضى. هذا فضلا عن اندلاع ثورة أخرى فى بغداد التى كان ولاء أهلها للأمين من قبل [٧٩]، وترددت أحوال الخلافة بعد نجاح ثورات شيعية أخرى فى اليمن ومكة والبصرة [٨٠]. كل ذلك يفسر لماذا عول المأمون على تغيير سياسته إزاء «الإثنا عشرية»، وإقدامه على محاولة اجتذابهم لجانبه. من أجل تحقيق ذلك أقدم على خطوة جريئة هى تولية علىّ الرضى ولاية العهد.

لن نخوض طويلا فى ذكر أسباب هذا الحدث؛ فقد تضاربت آراء المؤرخين بصدد تفسيره، فمن قائل بأن المأمون كان على قناعة بأحقية العلويين فى الخلافة، إلى لمن ذهب إلى أن المأمون أقدم على اختيار على الرضى لولاية العهد تحت تأثير بنى سهل وزرائه ذوى الميول العلوية، أو إلى المعتزلة، مع ذلك لا نشاحح فى كون تعاظم أمر «الإثنا عشرية»، إلى حد الشروع فى إعلان الثورة من أجل إقرار إمامة الرضى، من أسباب إقدامه على اختياره لولاية العهد.

على كل حال – تخبرنا المصادر برفض الرضى قبول المنصب، واضطراره مرغماً لقبوله بعد أن هدده المأمون بالقتل[٨١] . برغم ذلك لم يحقق الرضى هدف المأمون فى انضمام «الإثنا عشرية» إليه، وفشلت جهوده فى دمج الحركتين العباسية والعلوية[٨٢] .

وكان من هلع البيت العباسى وتهديده بتحويل الخلافة عن المأمون إلى إبراهيم بن المهدى ، مع فشله فى تحقيق هدفه السابق ؛ من أسباب إقدامه مرة أخرى على عزل علىّ الرضى من ولاية العهد، وتدبير مؤامرة انتهت بقتله.

انتقلت الإمامة إلى ابنه محمد الجواد – ولد عام ١٩٥ هـ وتوفى عام ٢٢٥ هـ – وفق وصيته. وثارت ثائرة «الإثنا عشرية» لاغتيال الرضى؛ فحاول المأمون استرضاءهم بإعلان براءته؛ حين أقدم على تزويج محمد الجواد من إحدى بناته . ويبدو أن حيلة المأمون لم تنطلِ على «الإثنا عشرى» ، فتعاظم خطبهم والتفوا حول الجواد الذى اتخذ من المدينة مقراً لنشاطه. عندئذ لم يجد الخليفة مناصاً من استدعائه إلى بغداد والإيحاء إلى ابنته زوجة الجواد بتسميمه[٨٣] .

آلت الإمامة من بعده إلى ابنه علىّ الهادى – وله عام ٢١٢ هـ وتوفى عام ٢٥٤هـ – وكان صبياً لم يتجاوز عامه التاسع . ويبدو أن صغر سنه أوحى للخليفة المعتصم ومن بعده الواثق بضآلة خطره[٨٤] ، وإن كنا نرجح أن ما نعم به من سلام تم تحت تأثير المعتزلة المتعاطفين مع العلويين . برغم ذلك واصل على الهادى سياسة لمّ شمل «الإثنا عشرية» وإعدادهم لعمل

ما ضد الخلافة العباسية . لذلك استقدمه المعتصم إلى بغداد لعزله عن أتباعه وأنصاره[٨٥] .

وفى خلافة الواثق اندلعت ثورات علوية حظيت بتأييد الإمام «الإثنا عشرى»[٨٦] . وفى خلافة المتوكل تخلى العباسيون عن سياسة المهادنة مع العلويين، وهى جزء من سياسة عامة تعصبت لمذهب أهل السنة؛ فاضطهد المعتزلة وسائر الفرق الأخرى ، فضلا عن أهل الذمة . وأفضت تلك السياسة إلى انضمام الكثيرين من أتباع هذه المذاهب إلى المذهب «الإثنا عشرى»[٨٧]، بل من النصارى من أسلم وتمذهب بالمذهب نفسه[٨٨] ؛ وهو أمر أفزع الخليفة المتوكل؛ فاستدعى الهادى إلى بغداد وفرض عليه الإقامة الجبرية[٨٩].

وفى خلافة المتوكل تردت الخلافة العباسية إلى الضعف بعد تعاظم سطوة قواد الترك وهيمنتهم على مقدرات الخلافة وصلاحيات الحكم . ويبدو أن الهادى استثمر الفرصة لإعلان الثورة. دليلنا على ذلك ما ذكر عن حشده السلاح والعتاد فى بيته[٩٠] ؛ وهو أمر عرضه للسجن ثم القتل بالسم إبان خلافة المعتز بالله العباسى عام ٢٥٤هـ[٩١] .

تولى الحسن العسكرى الإمامة بعد اغتيال والده ووفق وصيته[٩٢]. وقد عرف « بالعسكرى » نظراً لانتقاله برفقة أبيه إلى سامرا فى محلة تعرف بالعسكر. وقد امتدت إمامته لتعاصر خلافة المعتز والمهتدى والمعتمد العباسيين .

وبرغم تدهور الخلافة العباسية من جراء سطوة العسكر التركى ،

واندلاع ثورات اجتماعية كثورة الزنج والقرامطة ؛ واصلت سياسة التضييق على العلويين. ومع ذلك نجح الحسن العسكرى فى استثمار تلك الظروف لصالحة ؛ إذ عمد إلى سياسة تعتمد التنوير والتثوير. ففى عصر مار بالصراعات الأيديولوجية كان على الإمام أن يبين موقف «الإثنا عشرية» الفكرى فى قضايا عصره . لذلك بصر أعوانه بموقفة من مسألة خلق القرآن وتفسيره وتنظير المذهب «الإثنا عشرى» وتثبيت عقائده. كما استطاع – عن طريق الحوار – جذب بعض وزراء الخلافة وعمالها إلى مذهبه[٩٣] .

أما عن سياسة التثوير ؛ فقد شرع – بعد تدفق الأموال إليه – فى دعم الكثير من الثورات الشيعية، وأحكم الاتصال بدعاته سراً من أجل الإعداد للثورة «الإثنا عشرية». لكن الخلافة العباسية فطنت للخطر؛ فضيق عليه الخليفة المهتدى وأودعه السجن وحرمه من زكاة الخمس. كما عامله الخليفة المعتمد المعاملة نفسها خصوصاً بعد صحوة الخلافة العباسية فى عهده ونجاحها فى قمع الكثير من الحركات المناوئة[٩٤] .

إزاء تلك الظروف الصعبة لم يجد العسكرى مناصاً من العودة إلى «التقية» . ولعل تلك الظروف تفسر دعوته لغيبة المهدى والتبشير بقيام دولة علوية عالمية فى عهد خلفه[٩٥]. كما تفسر من ناحية أخرى إقدامه على سابقة مهمة فى تاريخ المذهب السياسى؛ وهى تعيين الوكلاء من كبار دعاته للإشراف على أمور المذهب أثناء سجنه. وفى السجن جرى اغتياله بعد أن أوحى الخليفة المعتمد إلى رجاله بتسميمه ؛ فتوفى عام ٢٦٠ هـ .

تولى الإمامة بعد الحسن العسكرى ابنه محمد المهدى الذى ولد فى

عام ٢٥٥ هـ وكان طفلاً ؛ قيل أنه لما بلغ من العمر خمس سنوات غاب فيما يسميه «الإثنا عشرية» « بالغيبة الصغرى » .

وكان السفراء الذين عينهم والده من قبل هم الذين يرعون شئون المذهب ويقومون بجباية زكاة الخمس والتصرف فيها إبان غيبة الإمام . وفى تلك الأثناء كان الخليفة العباسى هو المعتضد الذى استعاد هيبة الخلافة العباسية بعد فك شوكة قواد العسكر التركى والقضاء على حركات الانتزاء ضد الخلافة. وقد حاول المعتضد الوقوف على مكان غيبة الإمام المهدى دون طائل[٩٦] .

وقد انتهت الغيبة الصغرى عام ٣٢٩ هـ بعد وفاة السفير الرابع . ويعتقد «الإثنا عشرية» أن «الغيبة الكبرى » بدأت فى هذا العام ؛ حيث اختفى المهدى بسرداب فى سامرا ليعود فى الوقت المناسب ؛ فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلماً وجوراً .

ولقد حيكت أساطير كثيرة حول هذا الحدث، هى – فى نظرنا – من نسج الأتباع والأعوان وخاصة العوام ؛ وإن كان «الإثنا عشرية» يعتقدون بصدقها على أساس أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه قد تنبأ بذلك[٩٧] .

ومهما كان الأمر ، فالثابت أن انشقاقات كبرى حلت نتيجة « الغيبة الكبرى » فى صفوف «الإثنا عشرية». ويعتقد بعض المستشرقين[٩٨] أنهم انقسموا إلى إحدى عشرة فرقة تصارعت وتطاحنت .

وبعد دراسة المسألة ؛ اتضح أن تلك الانقسامات أفضت إلى ظهور

تيارين أساسيين فى الفكر السياسى «الإثنا عشرى»؛ تيار يمثله «الإخباريون» الذين كانوا يقولون بظاهر النصوص والأخبار المنقولة عن الأئمة «الإثنا عشرية». أما التيار الآخر فكان يمثله «الأصوليون» الذين كانوا يقولون بالاجتهاد والاستناد فى تقويم أخبار الأئمة إلى الأدلة العقلية(٩٩).

ويخيل إلينا أن التيار الأول هو الذى قدر له السيادة، بما يتسق وطبيعة عصور الانحطاط فى الفكر الإسلامى عموماً، بينما قدر للتيار الأصولى المجتهد أن يتقوقع ردحاً طويلاً من الزمن، حتى قدر له النجاح ممثلا فى الثورة الإيرانية الخومينية المعاصرة. وإن كان قد أحرز نجاحاً مؤقتاً من قبل بعد مضى ستين عاماً بعد «الغيبة الكبرى»؛ حيث نجح فى إعلان «حكومة مؤقتة» يترأسها فقهاء المذهب الذين كان على رأسهم «النائب الخاص» وهو المنوط بتصريف شئون المذهب إبان «الغيبة الكبرى».

كان من الممكن أن يستأصل الخلفاء العباسيون كافة النشاط السياسى «الإثنا عشرى» – إبان تلك المحن – لولا ظهور الدولة البويهية الشيعية الزيدية عام ٣٣٤ هـ. التى عولت على التسامح مع الشيعة «الإثنا عشرية». وانتهز فقهاء المذهب تلك الفرصة فى إعادة لم شمل الإثنى عشرية وإعادة صياغة عقائد المذهب وشريعته، وكان من أبرز هؤلاء الفقهاء الكلينى وابن بابويه القمى (١٠٠).

بسقوط البويهيين عام ٤٤٨ هـ وقيام الدولة السلجوقية السنية؛ انصرم عصر التسامح إزاء «الإثنا عشرية» لتبدأ مرحلة اضطهاد

الشيعة عموماً و«الإثنا عشرية» على نحو خاص. وعلى نهج تلك السياسة سلك معاصروهم من الغزنويين. إزاء هذا الاضطهاد؛ اعتصم «الإثنا عشرية» مرة أخرى بمبدأ «التقية» وتظاهر بعضهم باعتناق المذهب السنى الذى لقى دفعة هائلة على يد الإمام الغزالى.

على أن ظهور المغول – المتسامحين مع سائر الأديان والملل والنِحَل – وضع حداً لسياسة الاضطهاد تلك؛ فبدأ نجم «الإثنا عشرية» فى البزوغ مرة أخرى، خصوصاً بعد اعتناق السلطان المغولى «أولجايتو» المذهب «الإثنا عشرى».

واتخذ الصراع السنى «الإثنا عشرى» إبان العصر المغولى طابعاً اجتماعياً صرفاً؛ فقد عبر المد السنى المتعاظم عن سطوة القوى الإقطاعية، بينما نافح المذهب «الإثنا عشرى» عن آمال العوام من الحرفيين فى المدن والفلاحين فى الريف. فى ضوء ذلك يمكن تفسير إحجام السلطان المغولى الإيلخانى أولجايتو عن إعلان المذهب «الإثنا عشرى» مذهب دولته الرسمى(١٠١).

ومع ذلك قدر للمذهب «الإثنا عشرى» الانتشار فى إيران على نطاق واسع؛ بفضل الاعتصام بمبدأى «التقية»(١٠٢) و«التقليد». لقد عصمت التقية «الإثنى عشرية» من الاصطدام بالمد السنى الجارف، كما أسفر «التقليد»، ويعنى طاعة «أولياء» الإمام – عن استمرار النشاط السياسى «الإثنا عشرى» وسط الظروف الصعبة. كما كان لتبنى «الإثنا عشرية» فكرة «العدل الاجتماعى» خلال عصور اتسمت بالطغيان والظلم، أثر فى اكتساب المذهب «الإثنا عشرى» فى إيران طابعاً تحررياً.

وكان ما كان من ظهور « الدولة الصفوية » التى كان قيامها تعبيراً – ولو شكلانياً – عن انتصار المذهب «الإثنا عشرى». ذلك أن الصفويين – الذين ادعوا انتسابهم بالباطل لموسى الكاظم – اتخذوا من المذهب «الإثنا عشرى» أيديولوجية لمواجهة الأيديولوجية السنية المحافظة التى تبناها جفنومهم من العثمانيين(١٠٣) .

لم يعول الصفويون عملياً فى سياستهم على تعاليم المذهب «الإثنا عشرى»، بقدر ما ركبوا موجته ووظفوها لأغراض سياسية(١٠٤) . وفى ذلك يصدق قول باحث معاصر(١٠٥) بأن تشيع الصفويين كان «تشيع مصلحة». ولعل هذا يفسر ما أدخلوه على تعاليم المذهب «الإثنا عشرى» من خرافات وشعوذات متأثرة بالغنوصية الفارسية(١٠٦) . ومن أسف أن الكثيرين من المؤرخين المحدثين اتخذوا من هذه الآراء التخليطية مبرراً للتحامل على عقائد المذهب «الإثنا عشرى» فى محاولة انتقاده وهدمه؛ دون روية أو موضوعية .

ولعل هذا يفسر انتصاب « آيات الله » القائمين على أمر الحكومة الإسلامية الحالية فى إيران ؛ لتنقية المذهب من موروثات ومخلفات العصر الصفوى ، والعودة به إلى نقائه الأول من حيث تبنى العقائد «الإثنا عشرى» الحقيقية لقضايا العدل والتحرر . وفى ذلك يقول مهدى بازرجان : « إن ماء الدين والاستبداد لا يجريان فى نهر واحد » .

كان نجاح الثورة الإيرانية المعاصرة دلالة على تحول فى الفكر السياسى «الإثنا عشرى» من «طور التقية» إلى طور الفعل، من الخمول

و«الانتظار لعودة المهدى» إلى النشاط السياسى والاجتماعى الثورى، وأخيراً إخراج المذهب من دائرة «الإخبارية» المحافظة إلى دائرة «الأصولية» المجتهدة .

خلاصة القول إن تاريخ المذهب «الإثنا عشرى» خير دليل على تهافت آراء الخصوم الذين حاولوا تزييف هذا التاريخ دون جدوى .

لنحاول أخيراً تحقيق هذا التاريخ وذلك من خلال تقديم عرض موجز للحركات الهرطقية والزندقات الإلحادية التى ادعت نسبتها إلى المذهب «الإثنا عشرى» ، والمذهب منها براء ؛ لأن جوهر هذه الحركات المغالية ينبو بها عن الإسلام أصلا .

ونلاحظ أن بعض هذه الهرطقات ظهرت إبان حياة الأئمة «الإثنا عشرية» الذين تنصلوا منها وأعلنوا براءتهم من تعاليمها وتصدوا لمحاربتها. كما ظهر البعض الآخر إبان « الغيبة الكبرى » كنتيجة طبيعية للمحن السياسية والظلم الاجتماعى الذى حل «الإثنا عشرية» خلال عصور الدول السنية الإقطاعية العسكرية المتسلطة .

وفى الحالتين معا عبرت تلك الهرطقات عن تأثير المعطيات العقيدية الفارسية المحلية المتذرعة بالمبادىء الإنسانية العامة، فى العدل والإخاء والتحرر؛ لمحاولة استثمار جماهير الشيعة «الإثنا عشرية» لتأييدها ونصرتها. ولعل هذا يفسر – ما سبق شرحه من جهود الأئمة «الإثنا عشرية» ومن بعدهم فقهاء المذهب فى صيانة عقائده وتنوير الأتباع والأنصار بحقائقها التى لا تنبو عن الإسلام فى كثير أو قليل .

وفيما يتعلق بالحركات الهرطقية التى ظهرت إبان حياة الأئمة

«الإثنا عشــريــة»، فلا يخالجنا شك فى كون بعضها من تدبير الخلافة العباسية التى حاولت تشويه المذهب «الإثنا عشرى» وتهويمه. وقد فطن الإمام جعفر الصادق لهذه الحيل وأعلن براءته منها حين قال : « والله ما الناصب لنا حربًا علينا مؤونة ؛ من الناطق علينا بما ننكره وبما نقله فى أنفسنا »(١٠٨) .

وتتمثل أولى حركات الغلو فيما عرف بالحركة الخطابية نسبة إلى أبى الخطاب الأسدى. وقد ظهرت بالكوفة، وكان لزعيمها محاولات مع الإمام الباقر من قبل ؛ حيث خالفه فى الأخذ بالتقية والعمل السرى ، وكان يرى ضرورة ظهور الأئمة وإعلان الثورة السافرة ضد العباسيين(١٠٩) .

ولما عول الإمام الصادق على سياسة والده نفسها؛ تهرطق أبو الخطاب ونادى بإلوهية الأئمة(١١٠) استنادًا إلى آراء فارسية غنوصية وتصوفية هرطقية(١١١) . لذلك تبرأ الصادق من أبى الخطاب ودعوته ، وأمعن فى تبصير أتباعه بأصول المذهب «الإثنا عشـرى» ؛ كما سبق القول .

ونعتقد أن زندقة أبى الخطاب تمثل رد فعل طبيعيًا لسياسة العباسيين فى قمع الحركات العلوية؛ فضلا عن تنكرهم للكثير من شعارات دعواتهم فى الإصلاح والعدل والمساواة. يفسر ذلك تحول أبى الخطاب وأتباعه إلى المذهب الإسماعيلى ، واستمرار دعوته بين الأتباع والأعوان ، وانتشارها فى إيران والعراق واليمن حتى القرن السابع الهجرى . كما يفسر إمعان أتباعه فى التطرف وتكفير المخالفين وسفك دمائهم، كما فعل متطرفة الخوارج من قبل(١١٢) .

ولعل مما يؤكد دعوانا السابقة عن أسباب انتشار الغلو ؛ اندلاع

حركات أخرى تشبه الحركة الخطابية. منها حركة « البزيغية » – نسبة إلى بزيغ الحائك – التى انتشرت بين الحرفيين فيما نرى . وقد نهلت من الآراء والعقائد الفارسية القديمة؛ الأمر الذى جعل الصادق يتبرأ منها ومن زعيمها وأتباعها (١١٣) .

وعلى غرار هاتين الزندقتين ؛ نسجت حركات أخرى مماثلة للأسباب ذاتها كحركة بشار الشعير بالكوفة الذى قال بالتناسخ والتعطيل، وحركة المغيرة بن سعيد وأبى منصور العجلى التى ظهرت بالكوفة كذلك، فضلا عن حركات أخرى أكثر غلوًا ادعى أصحابها الإلوهية وإتيان الخوارق والمعجزات التى راجت لذلك بين العوام .

وقد حذر الصادق من سائر تلك النزعات الغالية وندد بها وحذر أصحابه من اعتبارها حركات علوية ، ووضع لهم معيارًا مهمًا للكشف عن الغلو حين خاطبهم بقوله : «لا تقبلوا علينا حديثًا إلا ما وافق القرآن والسنة»(١١٤). كما أمر تلامذته بمحاورة الهراطقة فى مناظرات علنية مسترشدين بعلم الأئمة ؛ فلم يدخروا وسعًا فى الرد عليهم وتفنيد مزاعمهم.

وفى إمامة علىّ الرضى ظهرت حركة « البشيرية » الذين كفروا الأئمة «الإثنا عشـرية» بعد موسى الكاظم، وزعموا أن زعيمهم محمد بن بشير وصى الكاظم وحامل علمه وخاتمه. ويخيل إلينا ارتباط ظهور تلك الهرطقة – التى تقول بالتناسخ – كان رد فعل لقبول على الرضى ولاية عهد المأمون، فضلا عن أبعاد اقتصادية تمثلت فى الطموح إلى جباية خمس الزكاة وتوزيعه على أعوانه وأتباعه ، وإن كان بعض الدارسين يرون فى الحركة وأمثالها محض دسائس عباسية(١١٥) .

وفى إمامة على الهادى أمعن العباسيون فى اضطهاد «للإثنا عشرية»، وضيقوا على الإمام الهادى ومن بعده الحسن العسكرى ؛ لذلك كان من الطبيعى أن يتعاظم خطب الغلو . تمثل ذلك فى حركات هرطقية تزعمها على بن حسكة والقاسم بن يقطين اللذين انتحلا الأحاديث النبوية تبريراً لدعواتهم الشاذة. وبديهى أن يتبرأ الأئمة «الإثنا عشرية» من تلك الهرطقات ويتصدوا لدحضها والرد على دعاواها. فعندما سئل الحسن العسكرى عن الغلو والغلاة ؛ قال : « خذوا ما رووا وذروا ما رأوا » (١١٦).

وإذا كان ظهور تلك الدعوات الهدامة نتيجة للسياسة العباسية التى حادت عن مبادئ دعوتهم ، كذا اضطهادهم ومطاردتهم الشيعة «الإثنا عشرية» ؛ فقد ظهرت حركات غلو أخرى من جراء انشقاق وتصدع المذهب الإمامى بعد انقسامه إلى «إثنا عشرية» وإسماعيلية، كذا نتيجة «غيبة» الإمام الثانى عشر وعدم « رجعته » .

من هذه الحركات ما أفضى إلى ظهور فرقة « الشيخية » نسبة إلى الشيخ (أحمد بن زين الدين الإحسائى البحرانى فى القرن الثامن الهجرى. كان البحرانى ذا باع طويل فى علوم النجوم والصنعة والطلسمات والأعداد، فضلا عن علم بعقائد الفرس القديمة والمستحدثة ، خصوصاً بعد اتخاذه من بلاد فارس مقراً لإقامته .

وكانت دعوته التى تغالى فى تقديس الأئمة «الإثنا عشر» متأثرة بنظريات الحلول والتناسخ؛ فاعتبرهم «مظاهر الله وأصحاب الصفات الإلهية والنعوت الربانية ومظهر الإرادة الإلهية »(١١٧) .

ولما لم تلق دعوته رواجًا ؛ ازداد غلوًا وفسادًا ؛ فادعى حلول روح الله فى بدنه وشرع يهدم عقيدة الإسلام ؛ فأنكر المعاد والبعث وأولهما تأويلا غنوصيًا .

ومع ذلك لم تخل دعوته من بعد اجتماعى يتبنى مبادئ العدل والإخاء ورفع الظلم عن المستضعفين؛ يفسر ذلك إقبال جموع غفيرة على دعوته التى انتشرت فى إيران وعربستان والعراق وأذربيجان(١١٨) .

وعلى غرار تلك الدعوة ؛ نسجت هرطقة أخرى تمثلت فى ظهور فرقة « النوربخشية » نسبة إلى محمد نور بخش الذى ولد عام ٧٩٥ هـ ، واستغل « غيبة » الإمام الثانى عشر ليدعى المهدوية . وبرغم زيف ادعائه بالانتماء «للإثنا عشرى»؛ فقد قال «بوحدة الوجود» الفلسفية الغنوصية. واستطاع أن يغرر بالعوام وتزعم حركة ثورية قدر لها النجاح إلى حين. فاستقل بكردستان حتى قبض عليه عام ٨٦٩ هـ . وبرغم موته ظل أتباعه فى العراق وإيران يحملون دعوته التى انتشرت فى الهند كذلك(١١٩) .

ونعتقد أن أصداء تلك الهرطقة تلقفتها فرقة أخرى نسجت على منوالها ؛ هى فرقة « الحروفية » . وتنسب إلى فضل الله الإسترابادى الذى ظهرت هرطقته فى إيران خلال القرن الثامن الهجرى. وقد ادعى تكليفه بتبليغ وحى جديد، وابتدع كتاباً يسمى «محرم نامه» بسط فيه معتقداته وآراءه ؛ فقال بأبدية وجود الكائنات واكتساب بعض البشر صفات إلهية .

لذلك تسقط دعواه فى الانتساب إلى الحسن العسكرى ؛ ذلك أن حصاد فكره أقرب إلى المذهب الإسماعيلى منه إلى المذهب «الإثنا عشرى»، حيث استقى دلالات الحروف من المذهب الأول .

ومهما كان الأمر ، نرى أن الحركة انطوت كذلك على أبعاد اجتماعية؛ إذ أن ادعائه المهدوية جذب إليه العوام من الحرفيين وأهل الريف ؛ فزج بهم فى صراع مع طبقة الإقطاعيين فى إيران . كما نحى منحى الحسن الصباح الإسماعيلى فى تشكيل فرق من « الفداوية » نجحت فى اغتيال الكثيرين من رجالات الدولة التيمورية .

كما تعاظم شأن الحركة حين انضمت إليها عناصر مثقفة ؛ فانتشرت فى إيران وأذربيجان وتركيا وسوريا. وبعد قمعها فى إيران ، انتشرت فى تركيا العثمانية ، وعول أتباعها على مبدأ «التقية» أمام سطوة سلاطين آل عثمان. كما اقترنت بالحركة الطرقية الصوفية وتركت بصماتها على الطريقة البكتاشية[١٢٠] .

ظهرت فرقة أخرى فى إيران وأذربيجان وكردستان ادعت كذلك انتسابها إلى «الإثنا عشرية» ؛ ألا وهى فرقة «أهل الحق». ونؤكد أيضاً اقتراب معتقداتها من المذهب الإسماعيلى وليس «الإثنا عشرى». فقد عكست المعتقدات الغنوصية الفارسية فى الحلول والتجسيد. ونفت القول بالحياة بعد الموت ، والاعتقاد فى الجنة والنار .

وقد غض الصفويون النظر عن تلك الهرطقة لكسب أتباعها فى صراعهم مع العثمانيين. ثم انتشرت الدعوة فى تركيا، وسبب أتباعها المتاعب لسلاطينها. كما عولوا على « التقية » إبان المرحلة التركية، وطفقوا يبثون آراهم بين الجماهير الساخطة سراً. كما تأثرت دعوته بالطرقية الصوفية والتعاليم القرمطية؛ فكان لأتباعها مجالسهم الخاصة التى يتشارك

الأتباع فيها خبز الإخاء . وبفضل تبنيهم مبادئ إنسانية كالعدل والإخاء والمساواة، وبفضل طقوسهم السرية المصحوبة بالموسيقى والصخب؛ انتشرت تعاليمهم بين بعض طرق الدراويش[١٢١] .

وقد تطورت الهرطقة ذات البعد الاجتماعى والإنسانى بظهور نِحْلتى البابية والبهائية .

أما البابية فهى وليدة ظروف اقتصادية واجتماعية حادة شهدتها إيران خلال القرن التاسع عشر . وقد نسبت الحركة إلى ميرزا على محمد الشيرازى الملقب «بالباب »[١٢٢] ؛ الذى ادعى أنه ممثل «المهدى المنتظر». فهو الواسطة بين الإمام وبين الرعية ، ومن ثم اكتسى شخصه نوعاً من القداسة باعتباره «الباب» الذى تشرق منه على العالم الإرادة المعصومة للإمام المستور ، مصدر كل حقيقة وكل هداية .

وليس أدل على عدم انتماء الحركة إلى «الإثنا عشرية» من ادعاء صاحبها «المهدوية» فى مرحلة تالية[١٢٣]. لقد نهلت البابية من هرطقات فارسية ورؤى فلسفية ترى ضرورة تطوير الدين بما يكفل «تحقيق الكمال الذاتى للوجه الإلهى عن طريق التجلى التَدرجى الارتقائى للعقل الكلى»[١٢٤]. ويعتقد جولد تسيهر أن تلك الفكرة «غنوصية وجدت عند بعض الفرق المسيحية » . ونحن نرى ارتباطها أصلا بنظرية « الفيض » الأرسطية .

ومهما كان الأمر ، فما يعنينا هو إثبات عدم صلة تلك الهرطقة بالمذهب «الإثنا عشرى»، وما نراه هو قربها من الفكر الإسماعيلى المتأثر بنظرية الفيض عند أرسطو . بل نجزم بأنها – فى التحليل الأخير –

بدعة أبعد ما تكون عن الإسلام ذاته ؛ إذ نسخت «البابية» الإسلام وشريعته. يتجلى ذلك فى الكتاب الذى أبدعه الباب ويسمى « البيان » ؛ إذ بسط فيه هرطقته فى تعديل الصلوات والإتيان بتشريع جديد فى المعاملات، فضلا عن تأويل المعاد والجنة والنار تأويلاً مجازيًا مغايرًا لمعتقدات المسلمين. لذلك تبرأ «**الإثنا عشرية**» من هذه الهرطقة التى لا تمت لمذهبهم بأدنى صلة[١٢٦] .

ومع ذلك انتشرت بين الجماهير الساخطة فى إيران لتبنيها مبدأ العدل الاجتماعى والإخاء الإنسانى وتصديها لمحاربة الفوارق الطبقية والتعصب الدينى[١٢٧] .

أما « البهائية » فهى امتداد طبيعى للبابية فكرًا ونهجًا وغاية. ذلك أن مؤسسها ميرزا حسين الملقب « بالبهاء » كان من تلامذة «الباب» ، وقد أعلن بعد وفاة الأخير أنه «المظهر الكامل الذى بشر به أستاذه من أجل إكمال رسالته فى اكتمال النضج العقيدى » .

ويشبه جولد تسيهر[١٢٨] **موقف البهاء بالنسبة للباب بموقف يوحنا المعمدان بالنسبة للمسيح**. لكننا نرى خطأ هذا التصور؛ ذلك أن بهاء الله – كما ذكر – هو « القيوم » بينما كان الباب هو «القائم». وبينما تهدف البابية إلى « تطوير » الإسلام، تتصدى البهائية لهدمه ؛ عن طريق صياغة دين عالمى جديد يتحقق بواسطته الإخاء الدينى[١٢٩] . من هنا تسقط دعاوى البهائيين فى نسبة هرطقتهم إلى المذهب «**الإثنا عشرى**»؛ فشخص البهاء أكبر وأقدس من شخوص الأئمة ، وأقواله وحى إلهى[١٣٠] ؛ كما يشير إلى ذلك من كتابه الموسوم « الكتاب الأقدس » .

وليس أدل على شططه وخطله وخطئه من ادعائه فى هذا الكتاب مرة أنه « رسول » ، وأخرى أنه « الإله » !!. وليس أسطع على هرطقته من أخذه بمذهب الحلول ، وتغييره فى الصلاة من حيث شروطها ومواقيتها وطقوسها ، هذا فضلا عن تحويله القبلة من مكة إلى عكا !!

برغم ذلك انتشرت الهرطقة بين أعداد غفيرة من المفكرين والمثقفين والفنانين تأسيسًا على دعاواها – الزائفة – فى الإنسانية والعالمية والسلام والإخاء والمساواة . لذلك نرى أن معظم مناصريها كانوا أصلا ملاحدة لا يقيمون وزنًا للأديان . ولعل هذا يفسر كون أتباعها من المجوس والمسلمين واليهود والنصارى[١٣١] ؛ بالاسم ليس إلا .

وقد حاول عباس افندى خليفة البهاء الملقب «بعبد البهاء» تطوير عقيدته ؛ حين سعى للتوفيق بين أفكارها وبين الثقافات العلمانية الحديثة، بعد تحريرها من الخرافات والشعوذات السابقة. فدعى إلى لغة عالمية، وجعل العقل – لا الدين – معيارًا للخير والشر[١٣٢] . كما قام برحلات إلى أوروبا وأمريكا داعيًا لمذهبه فى أوساط الساسة والمثقفين. وقد لاقت استجابة خصوصًا بين اليهود والنصارى .

أما اليهود فقد تبنوا البهائية نظرًا لوجود نصوص فى العهد القديم تشير إلى نبوءة ظهور مثل تلك الدعوة. كم أقدم عليها النصارى لوجود إشارات بصددها فى الأصحاح التاسع من سفر إشعيا [١٣٣] .

وهذا فى حد ذاته يشى بدلالة مهمة وهى كون الحركة – فى نظرنا – مؤامرة محكمة ضد الإسلام والمسلمين .

خلاصة القول – إن تلك الهرطقات جميعاً لا تمت للمذهب «الإثنا عشرى» بأدنى صلة ، وإن هذا المذهب كما صاغه الأئمة مذهب إسلامى قح يستقى تعاليمه من القرآن والسنة، وإن ما جرى من تطوير فى عقائد المذهب لا تتعلق قط بالأصول، إنما هى مرتبطة بفكره السياسى المتأثر بمعطيات الواقع التاريخى فى صيرورته وجدليته.

* * *

المراجع والهوامش

(١) عرف بالمذهب «الإثنا عشرى» لأن أتباعه قالوا بمهدوية الإمام الثانى عشر آخر أئمة هذا المذهب. كما عرفوا كذلك بالجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر الصادق الذى وضع أصول وقواعد هذا المذهب . انظر : إحسان إلهى ظهير : الشيعة والتشيع ، لاهور ١٩٨٤ ، ص ٢٦٩ .

(٢) نفسه ص ٢٧٠ .

(٣) نفسه ص ٢٣١ .

(٤) انظر : موسى جار الله : الوشيعة فى فقه عقائد الشيعة ، القاهرة ، ص ١١٩ وما بعدها .

(٥) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٨٢، ص ٢٠٤ .

(٦) انظر : إبراهيم شتا : الثورة الإيرانية ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٧.

(٧) انظر : الإمامة والسياسة ، جـ ٢ ، القاهرة ، ص ٢٧٤ .

(٨) إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(٩) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، جـ ١ ص ١٠٢ .

(١٠) انظر : الحسينى : سيرة الأئمة «الإثنا عشر» ، بيروت ١٩٧٨ جـ ٢، ص ٢٥٩ .

(١١) إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(١٢) القزوينى : المناظرات ، بيروت ١٣٧٤ هـ ، ص ٧٩ .

(١٣) نفسه ص ٥٥.

(١٤) أحمد صبحى : نظرية الإمامة عند الشيعة «الإثنا عشرية»، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٤ .

(١٥) الكلينى : الكافى ، جـ ١ ، ص ١٧٩ .

(١٦) نفسه ص ٢٨٤ .

(١٧) نفسه ص ٢٢٧ .

(١٨) انظر : الإربلى : كشف الغمة فى معرفة الأئمة ، جـ ٢ ص ١٧٠ ، تبريز ١٣٨١ هـ/

حسين يوسف مكى : عقيدة الشيعة فى الإمام جعفر الصادق وسائر الأئمة ، ص ٦٢ وما بعدها ، بيروت ١٩٧٣ .

(١٩) إحسان إلهى ظهير : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

(٢٠) المرجع نفسه والصفحة .

(٢١) انظر : السيد أمير محمد الكاظمى : الشيعة فى عقائدهم وأحكامهم ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٣٦٧ .

(٢٢) محمد جواد مغنية : مع الشيعة الإمامية ، ص ١٤ ، حيدًا ؟؟

(٢٣) أحمد صبحى : المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٢٤) فرق الشيعة ، ص ١٢٣ .

(٢٥) الكافى جـ ١ ، ص ٢٧٧ .

(٢٦) نفسه ص ٢٨٤ .

(٢٧) من أهم الكتب «الإثنا عشرية» التى تصدت لجمع تلك الأحاديث النبوية وشرحها كتاب «على والوصية» لنجم الدين الشريف العسكرى.

(٢٨) راجع للمؤلف : الحركات السرية فى الإسلام .

(٢٩) الكلينى : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .

(٣٠) المصدر نفسه والصفحة .

(٣١) ابن بابويه القمى : علل الشرائع ، جـ ١ ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٣٢) القزوينى : المرجع السابق ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٣٣) انظر : إحسان إلهى ظهير : المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

(٣٤) نفسه ص ٣٧٦ .

(٣٥) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢١٥ .

(٣٦) نفسه ص ٢١٧ .

(٣٧) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

(٣٨) انظر : موسى الموسوى : الشيعة والتصحيح ، القاهره ١٩٨٩ ، ص ٥٢ .

(٣٩) نفسه ص ٥٥ .

(٤٠) نفسه ص ٥٧ .

(٤١) نفسه ص ٦٣ .

(٤٢) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : على شريعتى : العودة إلى الذات ، ترجمة إبراهيم شتا ، القاهره ١٩٨٥ .

(٤٣) عن مزيد من التفصيلات؛ راجع: الإمام الخمينى : الحكومة الإسلامية، نشر : حسن حنفى ، القاهره ١٩٧٩ ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

(٤٤) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

(٤٥) نفسه ص ٢٢١ .

(٤٦) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(٤٧) المرجع نفسه والصفحة .

(٤٨) نفسه ص ٢٣٠ .

(٤٩) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٧٥ ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٧٧ .

(٥٠) انظر : هاشم معروف الحسينى : سيرة الأئمة «الإثنا عشر» ص ٢٤٢ .

(٥١) نفس المرجع والصفحة .

(٥٢) انظر : الأئمة «الإثنا عشرية» ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ١٧٦ .

(٥٣) انظر : إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٥٤) انظر : بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

(٥٥) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٥٦) المرجع نفسه والصفحة .

(٥٧) يؤكد ذلك ما ذكره الكلينى : «دخل على الصادق رجل من أعوانه فقال له : والله ما

يسعك العفو فقال له الصادق : لم ؟ قال : لكثرة مواليك وشيعتك وأنصارك ؛ فقد بلغوا مائة ألف ... قال الصادق : والله لو كان لى شيعة. بهذا العدد ما وسعنى القعود» . انظر : الكافى ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢ .

(٥٨) انظر : ابن بابويه القمى : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ ، الإربلى : كشف الغمة فى معرفة الأئمة ، جـ ٢ ، ص ١٥٤ ، ١٥٥ ، تبريز ١٣٨١ هـ .

(٥٩) الإربلى : المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٦٠) نفسه ص ٢٠٤ .

(٦١) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

(٦٢) المسعودى : مروج الذهب ، جـ ١ ، ص ٣٢ ، القاهره ١٩٦١ .

(٦٣) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

(٦٤) المرجع نفسه والصفحة .

(٦٥) أسد حيدر : الإمام الصادق والمذاهب الأربعه ، جـ ٣ ، ص ١٥ ، النجف ؟؟

(٦٦) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٦٧) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

(٦٨) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٣١٢ ، ٣١٣ .

(٦٩) ابن بابويه القمى : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

(٧٠) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

(٧١) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

(٧٢) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

(٧٣) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

(٧٤) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٢٣٠ ، الحسينى : المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .

(٧٥) أحمد صبحى : المرجع السابق ، ص ٣٨٨ .

(٧٦) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٧٧) نفسه ص ١٩٣ .

(٧٨) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .

(٧٩) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٨٠) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

(٨١) انظر : ابن بابويه القمى : المرجع السابق، ص ٢٨٣ ، الإربلى : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

(٨٢) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

(٨٣) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٤٦٥ / بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٨٤) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٨٥) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

(٨٦) نفسه ص ٢٣٣ .

(٨٧) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٣٩٢ .

(٨٨) نفسه ص ٣٩٣ .

(٨٩) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٩٠) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٩١) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٤٩٨ .

(٩٢) الإربلى : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

(٩٣) عادل الأديب : المرجع السابق، ص ٢٣٧ .

(٩٤) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١١ .

(٩٥) عادل الأديب : المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

(٩٦) نفسه ص ٢٥٦ .

(٩٧) راجع : الإربلى : المرجع السابق ، ٤٣٧ وما بعدها .

(٩٨) راجع : مادة « الإثنا عشرية » فى دائرة المعارف الإسلامية ، ص ٢٢٩ ، بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(٩٩) عن مزيد من المعلومات حول الموضوع ؛ راجع : إحسان إلهى ظهير : المرجع السابق ، ص ٣٢٠ وما بعدها

(١٠٠) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

(١٠١) نفسه ص ٢٣٧.

(١٠٢) إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(١٠٣) راجع : مادة « الإثنا عشرية » فى دائرة المعارف الإسلامية ، ص ٢٢٩ .

(١٠٤) إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٢٩ .

(١٠٥) نفسه ص ٣٠ .

(١٠٦) مادة « الإثنا عشرية » فى دائرة المعارف الإسلامية ، ص ٢٢٩ .

(١٠٧) إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٣١ .

(١٠٨) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(١٠٩) مرتضى المطهرى : العدل الإلهى ، ص ٣٧٥ ، ؟ ١٩٨١ .

(١١٠) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(١١١) إبراهيم شتا : المرجع السابق ، ص ٢٤ .

(١١٢) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(١١٣) الحسينى : المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(١١٤) نفسه ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(١١٥) نفسه ص ٣٧٥ .

(١١٦) نفسه ص ٥١٦ .

(١١٧) إحسان إلهى ظهير : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ / جولد تسيهر : المرجع السابق، ص ٢٧٠ .

(١١٨) انظر : ابن النديم : الفهرست ، جـ ١ ، ص ٢١٧ .

(١١٩) لمزيد من المعلومات ؛ راجع : كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٣٣٣ ، القاهرة ١٩٦٩ .

(١٢٠) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

(١٢١) نفسه ص ٢٨٢ – ٢٨٥ .

(١٢٢) جرى استقاء هذا اللقب من حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « أنا مدينة العلم وعلىٌ بابها » .

(١٢٣) أحمد صبحى : المرجع السابق ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(١٢٤) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .

(١٢٥) العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ص ٢٧٣ .

(١٢٦) أحمد صبحى : المرجع السابق ، ص ٤٤٠ .

(١٢٧) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

(١٢٨) نفسه ص ٢٧٤ .

(١٢٩) أحمد صبحى : المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

(١٣٠) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

(١٣١) نفسه ص ٢٧٦ .

(١٣٢) نفسه ص ٢٧٧ .

(١٣٣) هاك النص : «لأنه يولد لنا ولد ، ونعطى ابنًا ، وتكون الرياسة على كتفه ، ويدعى اسمًا عجيبًا مشيرًا إلهًا قديرًا ، أبًا أبديًا ، رئيس السلام».

* * *

العلويون النصيرية

ـــــــــــــــ حقائق غائبة ـــــــــــــــ

تستوطن جماعات «**العلويين**» أو «**النصيرية**» - كما يحلو للبعض تسميتهم - فى وسط سورية عموماً وبجبال العلويين بوجه خاص، فضلا عن بقاع مبعثرة تمتد إلى حدود قيليقية التركية، كما تسكن جماعات منهم - خارج الوطن العربى - فى جنوبى تركيا وألبانيا وبلاد اليونان وأمريكا الجنوبية وخصوصاً فى البرازيل.

وكما هو الحال بالنسبة للدروز، أثير ولايزال يثار جدل شديد حول أصول هذه الجماعات - التى اعتبرها البعض شعباً والبعض الآخر أمة - حول معتقداتها الدينية التى اعتبرها البعض «نِحْلة» متهرطقة وثنية، والبعض الآخر «ملة» قائمة بذاتها تستمد قوامها من معتقدات مسيحية ممتزجة بديانات فينيقية ولاهوتيات أسطورية يهودية.

ويرجع هذا اللبس والخلط - فيما نرى - إلى معطيات تاريخية امتزجت خلالها عبر قرون طويلة عناصر مختلفة وإثنيات شتى؛ عربية وفارسية وتركية وكردية. لكن هذا الامتزاج فى حد ذاته لا ينهض دليلا على أن «**العلويين**» شعب أو أمة؛ فظاهرة التعريب - أى امتزاج دماء العرب بدماء شعوب البلاد المفتوحة - ظاهرة شهدها التاريخ الإسلامى العام، وتعد فى كل الأحوال ظاهرة إيجابية أتت أكلها فيما عرف بالحضارة الإسلامية.

أما اللبس والإبهام الذى غلّف عقيدة «**العلويين**» فمرده - حسبما

نرى – إلى عوامل سياسية تمتد جذورها إلى قاع التاريخ الوسيط لتزهر وتثمر خلال التاريخ الحديث، وتستهدف هذه العوامل إثارة «الطائفية» و«العشائرية» لفصم وحدة العالم الإسلامى حضارياً.

وليس جزافاً أن يستثمر الاستشراق الفرنسى مقولات أهل السنة الأوائل المعادية للفرق المعارضة – وخصوصاً للشيعة – فضلا عن كتابات بعض المنشقين عن «العلويين» لخدمة أغراض استعمارية فى المحل الأول، ناهيك عما أدت إليه الفرقة السياسية فى العالم العربى المعاصر من استخدام «الأيديولوجية» كسلاح «معرفى» يوظفه الفرقاء المتصارعون فى المؤامرات والمناورات السياسية.

وأحسب أن تلك القوى قد استغلت «العداء التاريخى» بين السنة والشيعة، وما انطوى عليه تاريخ التشيع من خلط وغموض لتأكيد مقولاتها المعرفية المسيسة، ومن أسف أنها تجد أصداء عميقة فى أوساط عريضة من المؤرخين العرب المبهورين بالاستشراق أو بالنزعات السلفية سواء بسواء.

وتزداد المشكلة حدة بالنسبة «للعلويين النصيرية» لأن كتبهم لاتزال مخطوطة ومستورة إلى اليوم [١].

إن الخلاف حول تاريخ وعقائد هذه الجماعات يكشف بجلاء عن تلك الحقيقة، يساعد على ذلك أن هذه الجماعات التى اتخذت من جبال «العلويين» – أو جبل النصيرة – «دار هجرة» لم تقم بدور بارز على مسرح التاريخ الإسلامى الوسيط، كما كان الحال بالنسبة للفرق الشيعية الأخرى، ناهيك عن معطيات المكان من ناحية الجغرافيا السياسية التى

قررت وحسمت هذا الدور المتضائل تاريخياً، فمقر الإقامة فى جبال مرتفعة بمنطقة «رهوية» شهدت صراعات دامية بين كافة القوى الكبرى فى المنطقة على مر التاريخ؛ سواء أكانت إسلامية – سنية وشيعية – أم كانت نصرانية بيزنطية وصليبية واستعمارية فرنسية حديثاً، وخلال معارك تلك الحروب وصراعات القوى ابتلى العلويون النصيرية بمزيد من المحن والإحن التى تركت بصماتها على فكرهم العازف عن السياسة، أو نمط حياتهم الذى اكتسى طابعاً عشائرياً.

وليس أدل على صدق ما نذهب إليه أن الخلاف حول مجرد التسمية – علويون أم نصيرية – يعكس إشكالية معرفة حقيقة مذهبهم ومعتقداتهم، لدينا فى هذا الصدد اتجاهان :

الأول : يؤكد التسمية **«بالنصيرية»** تأسيساً على نسبة هذه الجماعات إلى شخص يقال له محمد بن نصير الذى كان داعية للإمام الحادى عشر للشيعة **«الإثنا عشرية»** وهو الحسن العسكرى [٢]، وأن تسميتهم بالعلويين إنما هى تسمية حديثة ارتبطت بالاحتلال الفرنسى لسوريا، ويستهدف هذا الاتجاه الحيلولة بين هذه الجماعات وبين انتمائها للشيعة **«الإثنا عشرية»**، هذا فضلا عن «دافع العداوة المذهبية كذريعة لاضطهادهم والفتك بهم دون رحمة أو هوادة» كما ذكر كاتب علوى معاصر[٣].

أما الاتجاه الثانى : فيعول على إطلاق اسم **«العلويين»**؛ استناداً إلى أنهم كانوا على المذهب الشيعى **«الإثنا عشرى»** منذ وقت

مبكر، وأن التسمية الأولى حدثت فيما بعد على إثر اعتصامهم بالمرتفعات السورية تحت وطأة الاضطهاد الذى حل بالعلويين على يد بنى أمية خاصة وأن معظم هؤلاء الهاربين كانوا من «الأنصار» الذى انحازوا إلى علىّ بن أبى طالب عقب بيعة الرسول (صلى الله عليه وسلم) له بالخلافة عند «غدير الخم» [٤].

ويؤخذ على هذا الاتجاه تجنيه على الواقع التاريخى من ناحيتين :

الأولى : أنه من الخطأ الحديث عن «**علويين إثنا عشرية**» فى المرتفعات السورية فى وقت لم يكن فيه المذهب «**الإثنا عشرى**» قد ظهر بعد.

والثانية : محاولة المؤرخين العلويين المعاصرين دفع حقيقة الداعية محمد بن نصير باعتباره وهمًا تاريخيًا، وأن الانتماء إلى المذهب العلوى قديم منذ ارتبط بشخص علىّ بن أبى طالب منذ عهد النبوة، هذا فضلا عن حرص هؤلاء المؤرخين على تأكيد الأصول العربية لجماعتهم متناسين أن مذاهب الشيعة جميعًا لا تقيم وزنًا للانتماء العنصرى. وحسبنا أن جل أتباعهم كانوا من الموالى، وتدليلا على خطئهم نذكر أن منهم من ذهب إلى أن الكثيرين من هؤلاء «الأنصار» كانوا من البرامكة الذين نزحوا إلى جبال سورية هم وأشياعهم على إثر نكبتهم على يد الرشيد [٥].

ومهما يكن من أمر، فالصواب – فيما نرى – أن نجمع بين التسميتين فى صيغة واحدة؛ فنقول «**العلويون النصيرية**»، حجتنا فى ذلك وجود مذاهب أخرى علوية لها أشياعها فى كافة أرجاء العالم الإسلامى قبل

وبعد ظهور المذهب «**الإثنا عشرى**» الذى تنتمى إليه هذه الجماعات. هذا فضلا عن كون تلك الجماعات قد جمعت بين التشيّع «**الإثنا عشرى**» والتصوف؛ فشكلت بذلك فرقة جديدة تميزها عن الإمامة «**الإثنا عشرية**».

وهذا يقودنا إلى الإشكالية الكبرى؛ وهى حقيقة عقيدة هذه الجماعات، وفى هذا الصدد لا عبرة لما ذهب إليه البعض من أنهم كانوا مسلمين على المذهب الإسماعيلى [٦]، أو ما يذهب إليه فيليب [٧] حتى من أنهم كانوا وثنيين تحولوا فجأة إلى المذهب الإسماعيلى، ومناط الخطأ فى هذا القول أن الوثنية كانت قد انقرضت تمامًا من بلاد الشام بعد الفتوحات الإسلامية، كما أنه خلط – وغيره – بين الفرق الشيعية فى الشام واعتبرها نتاجًا للمذهب الإسماعيلى.

ولا مجال كذلك لتصديق الرواية القائلة بأن «**النصيرية**» نحلة من نحل المسيحية، تأسيسًا على أن الكثير من أسماء «**النصيريين**» – مثل متى ويوحنا وهيلانة – مسيحية أصلا، فمن خطأ الرأى التعويل على اللغة وحدها فى حسم قضايا مهمة ومعقدة تتعلق بالملل والنحل، وبالمثل يمكن دحض الزعم ذاته انطلاقًا من احتفال «**النصيرية**» ببعض أعياد النصارى – كأعياد الميلاد والفصح والقيامة – كما ذهب جولدتسيهر [٨]، فالمسلمون فى صدر الإسلام كانوا يحتفلون ببعض أعياد المجوس؛ كالنيروز والمهرجان، والمسلمون المعاصرون يشاركون النصارى فى الكثير من أعيادهم ومواسمهم الدينية، بل يشاركون اليهود فى بعض الأعياد والموالد المتعلقة ببعض الشخصيات التى كانت يهودية ثم أسلمت ؛ مثل عبد الله بن سلام.

إن القول بنصرانية «**النصيرية**» مبعثه خطأ وقع فيه المحدثون الذين

وقفوا على كتابات نصيرى ارتد عن الإسلام واعتنق المسيحية، وانبرى فى التحامل المقذع على عقيدتهم، ولعل جولد تسيهر (٩) نفسه لم يتورع عن الاعتراف بأنهم «موحدون»، فهم «المترجمون الحقيقيون للفكر الشيعى القويم».

وما نراه أن التأثير النصرانى فى «النصيرية» لم يتعد بعض الطقوس إلى جوهر العقيدة، تلك الطقوس الاحتفالية ذات الطابع المتقارب بين الكثير من العقائد والديانات.

وثمة ادعاءات أخرى ترى فى عقيدة «العلويين النصيرية» ضرباً من الهرطقة والإلحاد، وأن ذلك ناتج عن تأثيرات فارسية قديمة مثل الحلول والتناسخ، وفى هذا الصدد ذكر أحد الباحثين (١٠) أن هذه المؤثرات انتقلت عن طريق محمد بن نصير الفارس الذى ادعى الربوبية بعد أن جحد إمامة الحسن العسكرى وأباح المحارم؛ حتى أن الأخير أصدر براءات من ابن نصير وأتباعه (١١). والأمر لا يعدو محض رموز ومصطلحات وكرامات تتصل بالفكر الشيعى العام الذى يميز بين الظاهر والباطن (١٢)، ويخيل إلينا أن امتزاج الفكر الشيعى «الإثنا عشرى» بالتصوف هو الذى يفسر تلك الظاهرة، فإذا كانوا قد اتهموا بإيمانهم العميق بالحجب والأشباح والأظلة، فقد كانت فى اصطلاحهم ذات دلالات فى مراتب نظامهم السرى، فالحجب هم الأئمة والأشباح هم النقباء والأظلة هم الأتباع المخلصون (١٣).

لذلك تسقط دعاوى بعض الدارسين – مثل فيليب حتّى (١٤) – حين زعم أن «النصيرية» «يساومون حول نبوة محمد وقداسة الرب»، وفى

الاتجاه ذاته مضى جولدتسيهر (١٥) حين قال بأنهم «حافظوا على الوثنية فى إطار إسلامى شكلانى.. وأن عقيدتهم مزيج غريب من الوثنية والغنوصية وهى نزعة فلسفية نشأت بتأثير الديانات اليهودية والبوذية والمجوسية والصينية والإسلام».

ولعل هذا التضارب فى أحكام الدارسين السابقين يفند منطقياً سفه وخطل أحكامهم ودعاواهم؛ خاصة إذا ما علمنا أن كتابات حتى وجولد تسيهر لا تخلو من روح التعصب ضد الإسلام بوجه عام، كما أن صاحب كتاب «تاريخ الشيعة» سنى تصدى بالباطل للتحامل على الشيعة عموماً.

وما نراه – حتى لو افترضنا حسن نواياهم – أنهم جاوزوا الصواب فى فهم منزلة الأئمة العلويين عند شيعتهم، فخلطوا بين تبجيلهم لعلى وآل بيته وبين الآراء «العرفانية» والأفلاطونية المحدثة المتأثرة بنظرية «الضيفى» الأرسطية.

ولا مجال للخوض فى ذلك، والأولى أن نوضح مكانة على بن أبى طالب وآل البيت عموماً عند المسلمين سنة وشيعة، تلك المكانة التى وصلت إلى حد الغلو أحياناً كنتيجة منطقية للمصير التراجيدى الذى آل إليه مصير آل البيت عموماً عبر عصور التاريخ الإسلامى، هذا فضلا عن اختصاص الشيعة تحت تأثير حملة العلم من أئمتهم بالآراء الحكمية والفلسفية والعلوم الطبيعية أكثر من غيرهم، لذلك حظى شخص على وخلفه من الأئمة العلويين من بعده بمكانة جلى فى نظر الشيعة وأحيطوا بهالة من الإجلال كالاعتقاد بعصمتهم.

ولا يعد ذلك فيما أرى ضرباً من الهرطقة، خصوصاً وأن القرآن

الكريم قد اختصهم بمكانة سامية، قال تعالى : «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس آل البيت ويطهركم تطهيراً»، فالشيعة عموماً يميزون بين النبوة والإمامة؛ فالأولى – فى نظرهم – انقطعت بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)، أما الأئمة المعصومون المطهرون منهم «مصدر الإرادة الإلهية بدون وحى ولا واسطة» [١٦]؛ مصداقًا للآية الكريمة «وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين».

قصدنا من هذا الاستطراد نفى المزاعم التى تصور العلويين النصيرية كعقيدة خارجة عن الإسلام، وما نراه أنهم مسلمون شيعة **«إثنا عشرية»** وليسوا إسماعيلية كما اعتقد البعض خطأ أو عمداً، والقرائن على ذلك وفيرة، نسوق منها اعتراف خصومهم بأن محمد بن نصير النميرى الذى نسبت الفرقة إليه كان من أتباع الإمام **«الإثنا عشرى»** الحسن العسكرى، وهو أمر يقره مؤرخو الفرقة أنفسهم [١٧]، كما أن تاريخ العلويين النصيرية عموماً يتسق وطابع الاعتدال الذى يميز **«الإثنا عشرية»**.

فالثابت عزوفهم عن السياسة لأسباب مذهبية فحواها أن الإمام المهدى الثانى عشر قد غاب ولا سبيل لدعوة سياسية إلا بعد ظهوره [١٨]، لذلك انصرف أئمتهم الأول إلى العلم والزهد وعزفوا عن القيام بثورات ضد العباسيين كما فعل الزيدية، كما لم يشاركوا الإسماعيلية سياسة الدعوة السرية المنظمة لإقامة دولة علوية [١٩]. يشهد بذلك ما رواه الشهرستانى عن جعفر الصادق الذى تنسب إليه فرقة **«الإثنا عشرية»** بأنه «ذو علم غزير فى الدين وأدب كامل فى الحكمة وزهد بالغ فى الدنيا... وكان يفيض

على الموالين له بأسرار العلوم... دخل العراق وأقام بها مدة، ما تعرض للإمامة قط ولا نازع أحدًا فى الخلافة»..

ومنذ عام ٣٠٠ هـ تقريبًا والشيعة الإمامية يحاولون عقد مصالحات مع الفرق الأخرى، وفى هذا الصدد ظهر تأثر التشيع بالتصوف وتضافرا معًا على شجب العصبية الإثنية والسخائم الطائفية [٢٠].

لذلك فلا غرابة أن يتأثر المذهب **«الإثنا عشرى»** خصوصًا بالتصوف إلى حد الامتزاج عند بعض فرق **«الإثنا عشرية»**؛ ومنها فرقة العلويين النصيرية التى امتزجت بالطريقة الجنبلانية فى الشام، وعول أتباعها على الدعوة للتقارب بين جميع الطوائف.. بل وحتى مع اليهود والنصارى [٢١].

لذلك لم يغلُ أحد الدارسين[٢٢] من الحكم بأن هذه الجماعات «تستمد قواعدها وتنظيماتها وأصولها وأحكامها من القرآن الكريم والشريعة الإسلامية، ومن التعاليم والإرشادات التى جاء بها الأئمة من آل بيت النبى الأطهار».

وشأنهم شأن الشيعة عمومًا كانوا يأخذون الأحاديث النبوية عن أئمتهم فقط، وكان من رواتهم المفضل بن عمر الجعفى وجابر بن يزيد الجعفى ومحمد بن نصير النميرى البصرى [٢٣].

وللسبب نفسه اتسمت كتبهم – التى اطلع على بعضها الدكتور مصطفى [٢٤] غالب – بالكثير من الكرامات والمعجزات والخوارق الخاصة بالأئمة، ونعتقد أن امتزاج مذهبهم بالتصوف قد فتح الباب على مصراعيه لتفشى تلك الظاهرة، وربما يرد ذلك أيضًا إلى تقوقعهم فى جبل العلويين،

وما يفضى إليه ذلك من تحجر فى الأفكار والمعتقدات التى تشبثوا بها نتيجة تعرضهم لأخطار القوى المعادية المجاورة.

إذ أن غياب «المشروع السياسى» عند **«العلويين النصيرية»** أفضى إلى تأصيل العشائرية بينهم [25]، وقد ساعد على ذلك ما حل بهم من محن على يد العباسيين والسلاجقة، ولم يتنفسوا الصعداء إلا فى ظل الإمارة الحمدانية فى حلب التى كان أمراؤها شيعة **«الإثنا عشرية»**، لذلك لم يتقاعس العلويون النصيرية عند مناصرتهم ضد البيزنطيين.

ولم يسلموا كذلك من أخطار الصليبيين؛ فقد بطشوا بهم، وزاد الطين بلة تعرضهم لاضطهادات الأكراد والإسماعيلية، ومع ذلك لم يتقاعسوا عن مناجزة الصليبيين حتى دحرهم صلاح الدين.

وبقيام دولة المماليك تحالف **«العلويون النصيرية»** مع سلاطينهم لمواجهة أخطار الصليبيين والمغول، وقد كافأهم السلطان برسباى على ذلك بمنحهم استقلالا ذاتيًا فى جبلهم.

لكنهم لم ينعموا بالاستقلال طويلا؛ فقد دهمهم الخطر العثمانى بعد قضائه علىّ الدولة الصفوية فى إيران والعراق، وأمعن السلطان سليم العثمانى فى رؤسائهم قتلا، وفى بلادهم نهبًا وسلبًا، وحاول فل شوكتهم بأن أقطع بلادهم لبنى جلدته من الأتراك.

ولم تنجلِ المحنة طوال العصر العثمانى إلا بعد استقلال محمد على بمصر وتوجيه حملة إلى الشام وآسيا الصغرى بقيادة ابنه إبراهيم باشا. والحق أن الأخير جند **«العلويين النصيرية»** إلى جانب الدروز فى

حروبه مع العثمانيين، لكنهم تلقوا الجزاء رادعًا بعد انسحاب محمد على من الشام ومع ذلك ظلوا مصدر قلاقل للإدارة العثمانية التى عولت على أسلوب المهادنة والملاينة درءًا لخطرهم؛ فمنحهم مدحت باشا استقلالا إداريًا بجبلهم على غرار ما فعله على الدروز [36]، وفى الوقت ذاته دأب الأتراك على إثارة الشحناء والبغضاء بين السنة والشيعة، وناصروا السنة ضد **«العلويين النصيرية»**، فنهبوا ممتلكاتهم وتحكموا فى مقدرات بلادهم إداريًا واقتصاديًا.

وظل الحال على هذا المنوال حتى قيام الحرب العالمية الأولى وانتصار الحلفاء، وتوزيع ممتلكات «الرجل المريض» بين المظفرين، كانت بلاد سوريا ولبنان من نصيب الفرنسيين، واندلعت الثورات التحررية التى أسهم فيها **«العلويون النصيرية»** بدور بارز، لكن ثوراتهم قمعت بقسوة فعمل الفرنسيون على قتلهم وتشريدهم وجردوا فلولهم من حمل السلاح، وأدى ذلك إلى تدهورهم وتمزقهم شيعًا وطوائف وعشائر.

وبعد الاستقلال أسهم **«العلويون النصيرية»** فى بناء سوريا المعاصرة بنصيب الأسد [37].

* * *

المراجع والهوامش

(١) انظر : مصطفى غالب : الحركات الباطنية فى الإسلام، ص ٢٦٩، بيروت ١٩٨٢.

(٢) انظر : Doussaud : Les Nassirides p.p. 50,51,
Hitti : History of the Arabs. p. 448.

يذكر فى هذا الصدد أن محمد بن نصير كان بمثابة «الباب» للإمام العسكرى وهو مؤسس المذهب النصيرى، وبعد وفاته حل محله «باب» آخر هو السيد عبد الله بن محمد الحنان الجنبلانى الذى أوجد الطريقة الجنبلانية الصوفية.. ثم خلفه زعماء عدة من أبرزهم حسن المكزون السنجارى الذى دعم النصيرية بالقوة العسكرية فضلا عن التعمق فى المجال الصوفى الذى أدى إلى اتسام عقائد النصيرية بالألغاز والرموز والمعانى الباطنية الصوفية.

انظر : مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ٢٧١ – ٢٧٣.

(٣) انظر : محمد غالب الطويل : تاريخ العلويين، ص ١١.

(٤) نفسه، ص ٤٩.

(٥) نفسه، ص ٢٢٣.

(٦) انظر : ليلى محمد القاسمى : إقليم الجليل فى فترة الحروب الصليبية، رسالة ماجيستير – مخطوط – ص ١٧١.

(٧) History of the Arabs. p. 448.

(٨) انظر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢٤٨.

(٩) نفسه، ص ٢٤٩.

(١٠) انظر : محمد حسين الزين : الشيعة فى التاريخ، ص ٢١٩.

(١١) نفسه، ص ٢٢٦.

(١٢) انظر : مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ٢٧٤، ٢٧٨.

(١٣) نفسه، ص ٢٨٣.

(١٤) History of the Arabs. p. 249.

(١٥) العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص ٢٤٨.

(١٦) انظر : محمد غالب الطويل : تاريخ العلويين، ص ٢٣٦.

(١٧) نفسه، ص ٢٢٦.

(١٨) نفسه، ص ٢٣٤.

(١٩) انظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، جـ ١، ص ١٣٥.

(٢٠) راجع : محمد كامل الشيبى : التشيع والنزعات الصوفية.

(٢١) محمد غالب الطويل : المرجع السابق، ص ٢٦١.

(٢٢) انظر : مصطفى غالب : المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٢٣) نفسه، ص ٢٨٤.

(٢٤) نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٥) محمد غالب الطويل : المرجع السابق، ص ٢٦١.

(٢٦) نفسه، ص ٤١٦ وما بعدها.

(٢٧) نفسه، ص ٤٠٠ – ٤٥٧.

* * *

خاتمة

حوار لا صراع

جرت العادة أن تفرد خاتمة الكتاب لاستخلاص نتائج البحث وتبيان إسهامة الباحث فى حلحلة مشكلات بحثه، فضلا عن تحديد وتوصيف ما تبقى من مشكلات استعصت على الحل، مع تبيان أسباب هذا الاستعصاء تمهيداً لمحاولة باحث جديد قد يقدر له العثور على مادة علمية جديدة، أو انتهاج منهج جديد بوسعهما تقديم الحل المنشود.

ولن نميد عن تلك العادة المتبعة - فى كتابة خاتمة سفرنا هذا - اللهم إلا فى تضمين تلك الخاتمة داخل دعوة للحوار بين المؤرخين والمفكرين المتخصصين فى دراسة المذاهب والفرق الإسلامية، كذا بين فقهاء المذاهب الإسلامية الموجودة فى الساحة لإنهاء الصراعات والحزازات الموروثة والمبتدعة التى أججها كتاب الملل والنحل.

تنبو دعوتنا المنشودة للحوار، كبديل عن الصراع، عن مجرد الطموح لعقد مصالحة توفيقية بين المذاهب الإسلامية لأغراض أيديولوجية على حساب الإبستيمولوجيا؛ أو إن شئت على حساب حقائق التاريخ العيانية والناصعة، كما تختلف فى مضمونها وغايتها عما يجرى فى الساحة الآن من «حوار كسيح» بين أيديولوجيى المذهب السنى من منظرى «الإسلام السياسى» وخصومهم المعروفين - خطأ - باسم «العلمانيين» حول «مفهوم الدولة فى الإسلام»، ذلك أن ما يجرى الآن يقتصر على مذهب واحد من

المذاهب هو المذهب السنى، فضلا عن كونه يدور فى إطار «الأدلجة» أو ما نسميه «بالتاريخانية» التى تعنى بحث الماضى التراثى بهدف إعادة إحيائه فى الحاضر والمستقبل، إذا جاز الأخذ بمفهومها عند كارل پوپر، ناهيك عن إحجام معظم «الأصوليين» المتطرفين عن مبدأ الحوار أصلا، أو دخول بعضهم ساحة الحوار وهو خلو من أدنى فهم للتراث العربى الإسلامى فى شموليته، أو عدم الفهم لطبيعة الحوار أصلا، والنظر إليه من خلال الفروسية الخطابية والتعصب الدينى الأعمى والجعجعات العنترية الكلامية، والاتهام والوسم، بله الوصم، بتهم التجريح الشخصى والتكفير !!

ما ندعو إليه يختلف عن ذلك تماماً؛ إذ يهدف إلى حوار عام بين فقهاء ومنظرى ودارسى ومؤرخى سائر الفرق الإسلامية الموجودة فى الساحة بين ممثلى الخريطة المذهبية فى العالمين العربى والإسلامى المعاصر.

هذه الدعوة – فيما نرى – ليست بدعة؛ فمنذ النصف الأول من هذا القرن طرحت فكرة الحوار بين السنة والشيعة، وجرت بالفعل مساجلات علمية هادئة بين بعض المستنيرين من شيوخ الأزهر – كالشيخ سليم البشرى – والفقيه «الإثنا عشرى» المرموق «العاملى»، وأمكن بالفعل حلحلة الكثير من المشكلات الخلافية بعد عودة الفقهين إلى المصادر والأصول. كما بحث الشيخ محمود شلتوت المسألة فيما بعد وأقر ما أسفر عنه الحوار السابق، وأفتى بأن المذهب «الإثنا عشرى» هو المذهب السنى الخامس.

لكن من سوء الطالع أن التيار المحافظ هيمن على مشيخة الأزهر بعد ذلك وتمكن من قبر الجهود المحمودة السالفة.

وعندما كتبت مؤلفى عن «الحركات السرية فى الإسلام» فى أوائل السبعينيات قوبلت آرائى عن الفرق الإسلامية من قبل الأزهر بالرفض والتنديد، ودخلت فى حوار من طرف واحد مع المتشنجين من المعممين أدركت حينئذ ضرورة إنهائه بعد أن أخرج هؤلاء من أغمادهم سيوف محاكم التفتيش !! هذا بينما رحبت الأوساط الشيعية المثقفة بما طرحت من آراء ضمنوها بعض تواليفهم فيما بعد، وأخذت الرسائل تترى إلى من العراق ولبنان تطلب مواصلة الحوار؛ بل قدم بعض فقهائهم إلى القاهرة والتقينا فى حوار كلامى غير مكتوب؛ لا لشىء إلا لأن اسمى المتواضع وضعه شيوخ الأزهر الأجلاء فى «القائمة السوداء» المتآمرة على الإسلام باعتبارى «رأسمالى شيوعى ماسونى ومستشرق» !!

وحين عرضت للموضوع مرة أخرى فى عجالة ضمن كتابى «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» صودر الكتاب فى مصر، وتصدى المرحوم الدكتور عبد المنعم النمر – الذى يحمد له دفاعه عن شخصى إبان المحنة الأولى – لهذه الآراء فى كتاب عمد فيه إلى تسفيه الشيعة فى عقائدهم واعتبرهم ومن دافع عنهم خارجين على الإسلام !!

أخيراً طرح جلالة الملك الحسن الثانى ملك المغرب المستنير فكرة الحوار من جديد ونأمل أن تكلل جهوده بالنجاح.

ما ننشده حوار أشمل وأعم لا يجمع فقهاء السنة والشيعة وحسب بل

سائر المذاهب الإسلامية جميعًا، على أن يكون بمعزل عن الظروف والملابسات السياسية الآنية، وأن يستهدف غاية معرفية صرف، وأن يقتصر على الصفوة العليمة بالتراث والتاريخ الإسلامى برمته، فضلا عن المتخصصين فى دراسة الفرق والمذاهب الإسلامية على نحو خاص. نريده حوارًا يجمع فقهاء المذاهب ومؤرخى التاريخ الإسلامى ودارسى الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية.

ومما يزكى مشروعية الدعوة عدة حقائق موجزها فيما يلى :

أولا : ما يمر به العالمين العربى والإسلامى من محن سياسية ولغط فكرى – خصوصًا على صعيد الفكر الدينى – سواء فى الداخل أو فى الخارج، ففى الداخل تعاظم المد الأصولى فيما يسمى خطأ «بالصحوة الإسلامية» التى يحق لنا اعتبارها كبوة لا صحوة، ذلك أن أدبيات الأصوليين – رغم ندرتها وتهافتها – تحاول «أدلجة» الإسلام تحقيقًا لأغراض سياسية، دون فهم أولى لجوهر عقائد الإسلام ولا لتاريخه ولا لتراثه، ويعزى ذلك إلى كون منظرى الحركة إما من المرضى النفسانيين نتيجة محن السجون والمطاردة، أو من العناصر العلمانية المرتدة لركوب موجة الإسلام خوفًا أو طمعًا، أو من الصحافيين المتأسلمين الانتهازيين، أو من أنصاف المتعلمين والحرفيين ذوى اللحى السوداء والملابس البيضاء والسحن الصفراء. أصبح الجميع – بقدرة قادر – يتصدى لتفسير القرآن «الذى لا يعلم تأويله إلا الله»، والحديث النبوى الذى لا يزال بحاجة إلى «الجرح والتعديل» ويتطاولون بفتاوى التكفير لكل من خالفهم أو عارضهم بالحق أو بالباطل.

ولا غرو إذ وئد الحوار، وحلت السنان محل اللسان وتصدى الجهلة للاحتساب تغييرًا للمنكر، ولا غرابة إذ شكل هؤلاء تنظيمات سرية أثارت الحزازات بين الدول الإسلامية بعضها البعض، والصراعات الدامية داخل الدولة الواحدة، بل داخل الأسرة الواحدة، لقد حولوا الإسلام من كونه دين رحمة إلى سوط عذاب.

أما الخطر الخارجى فقد تمثل فى ردود الفعل الأصولية فى العالم؛ حيث قدم الأصوليون الإسلام، دين العالمية والحضارة، فى صورة إرهابية أبعد ما تكون عن جوهره. بديهى أن يسترجع الغرب نزعته الصليبية ويستعيد «رؤيته الكنسية» التى ترى فى الإسلام هرطقة شرقية، وتعتبر المسلمين «غزاة متبربرين»، فانطلقت الدعوات والصيحات منددة بالإسلام وأهله، وحيكت المخططات لتطويق المسلمين وفل شوكتهم، ولا يخالجنا شك فى تشجيع الغرب – بطريق مباشر أو غير مباشر – لتلك النزعات الأصولية المتشنجة؛ كمبرر لاستعادة أحلامهم التوسعية تحت ذريعة حماية مصالحهم الاقتصادية !!

ثانيًا : إن ما يجرى الآن من حوار فى الساحة؛ نتيجة مبادرات رسمية لتحقيق أغراض أمنية وسياسات استبدادية، ولم نسمع عن مبادرات ذات بال – اللهم إلا ما يحدث بصورة فردية فى الغالب الأعم – من جانب «الإنتلجنسيا» العربية والإسلامية، وغالبًا ما تكون المبادرة من جانب «العلمانيين» والإحجام من جانب الأصوليين، وتتسم بطابع العشوائية والمجانية، لتنتهى بتظاهرات متشنجة من جانب جمهور الأصوليين تصادر

على الحوار وتجهض غايته، وفى المقابل تجرى مواجهات بين فرق و«أمراء» التيار الأصولى تنتهى بتكفير بعضهم البعض !! لا لشىء إلا لإقحام العوام فيما لم يعدوا له أصلا. بينما يعمد الصحافيون المتأسلمون فى صحفهم إلى شن «حرب دينية» بالأقلام على خصومهم العلمانيين الذين يستخدمون السلاح نفسه؛ سلاح الوصم والدفع والتكفير والتنابذ بالألفاظ والتجريح الشخصى.

ثالثاً : إن السجال السنى – السنى العاجز والفاشل نتيجة نفى الذات للغير – يتجاهل عن عمد نصف الأمة الإسلامية تقريباً؛ نقصد جماهير الشيعة الموجودة كأقليات داخل دول إسلامية سنية أو تشكل السواد الأعظم فى بعض الدول الأخرى، فضلا عن الإباضية، تأسيساً على عدم اعتراف السنة بهم كمسلمين أصلا، وحين يطالبون «بتطبيق الشريعة الإسلامية» يغيب عن أذهانهم ما للمذاهب الأخرى من تراث فقهى وتشريعى، ربما كان بعضه أكثر نضجاً وتمشياً مع روح الإسلام مما يتشبثون بالدعوة إليه. ومعلوم أن معظم قوانين الشريعة الإسلامية محض اجتهاد، أغلق فقهاء السنة بابه منذ العصر العثمانى، والغريب حقاً أن يعتبر الأصوليون المعاصرون «الأنموذج العثمانى» هو المثال المحتذى، ضاربين صفحا عن دور العثمانيين فى تأصيل انشطار العالم الإسلامى إلى نصف سنى وآخر شيعى إبان صراعهم مع الصفويين، بشهادة المؤرخ الإنجليزى الأشهر «أرنولد توينبى».

رابعاً : حصاد تجربة الباحث فى دراسة التاريخ الإسلامى وتقديم

أول تنظير علمى لهذا التاريخ بأسره زماناً ومكاناً، كذا فى دراسته لسائر المذاهب والفرق الإسلامية استناداً إلى أمهات المصادر وتطبيقاً للمنهج العلمى فى البحث والدراسة، أشهد أن حصاد هذه التجربة فى حقل التراث أكثر من ثلاثين عاماً، أثبت أن سائر الفرق الإسلامية فى عالمنا العربى والإسلامى المعاصر مسلمة موحدة تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إذا استطاعت إليه سبيلا.

وما جرى من خلاف بينها لا يتعلق بأصول الدين، بل بالفروع، أى الفقه وهو خلاف مشروع نجده بين المذاهب المختلفة داخل الفرقة الواحدة. ربما كان هناك خلاف حول مفهوم «الخلافة» أو «الإمامة»؛ لكنه فى نظرنا خلاف سياسى لا عقيدى ليس إلا، صحيح أن مفهوم الإمامة فى الفكر السياسى الشيعى يدخل فى صميم العقيدة؛ لكن الثابت أن بعض فرق الشيعة كالزيدية والكيسانية قد تخلت عن «إمامة النص والتعيين»، كما خففت «الإثنا عشرى» من مبدأ «عصمة الأئمة» فاعتبرته مغايراً لعصمة الأنبياء واعترفت بأن الأئمة يجوز عليهم السهو والنسيان، بل إن فتح باب الاجتهاد عند «الإثنا عشرى» أفضى إلى الاعتراف «بولاية الفقيه»؛ وهى «حكومة مؤقتة» ريثما يعود الإمام المنتظر.

الخلافات إذن حول السياسة أمر مشروع، والاختلاف الفقهى أكثر مشروعية، هذا ما توصلنا إليه وسبق أن توصل إليه بعض المستشرقين المحايدين والمنصفين من أمثال جولد تسيهر وبطروشوفسكى ومكسيم رودنسون.

فلماذا نصرُّ نحن فقهاء وعلماء المسلمين على حديث «الفرقة الناجية وتكفير مخالفيها» رغم التشكيك فى مصداقيته ؟

لقد آن الأوان للتنصل من الخطأ المتواتر ونتأ الجروح السابقة والنزعة الثأرية التاريخية؛ وكلها مسئولة عن تجسيد خلاف مصطنع لا أساس له فى الواقع والفكر والتاريخ.

خامساً : إن ظروف نشأة الفرق الإسلامية إبان «فتنة كبرى» هى التى أطلقت سيف التكفير من غمده، وما نعتقده هو ربط الخلافات بين تلك الفرق بواقع سياسى واجتماعى وظرف تاريخى معنّى. نعتقد أيضاً أن آراء الفرق المختلفة كانت كما ذهب ابن خلدون «نتيجة اجتهادات ظنية حول مسائل سياسية»، وآراء تلك الفرق فى السياسة قد تعرضت فى العصور التالية للتعديل والتغيير، فلماذا نصرُّ اليوم على إحيائها ؟ لو كان الأمر متعلقاً بخلاف عقيدى لما اختلف فيه الصحابة وهم الأحرص والأدرى بتعاليم الإسلام.

لقد طور الشيعة فكرهم السياسى كما قلنا، أما السنة فقد اعترف فقهاؤهم «بإمامة المتغلب على السلطة قسراً»، والمرجئة تحولوا من مبررين للسلطة الأموية إلى معارضين لها، والخوارج نادوا بجواز إلغاء الخلافة نفسها إذا ما استقر حال المسلمين، والمعتزلة لم يطلبوا الخلافة لأنفسهم بل أزروا آل بيت الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى طلبها... وهلم جرا.

إن اجترار سلبيات الماضى لا يفيد قط فى صياغة الحاضر واستشراف المستقبل مهما غلفت الدعاوى بالتمسح بالإسلام. الأولى أن

نعيد إحياء الإيجابيات وتطويرها وفق مقتضيات العصر، ولا أعلم ديناً سماوياً انطوى على جدلية تجعل شريعته صالحة للزمان والمكان كالإسلام، إن اعتبار الاجتهاد ركناً ثالثاً من أركان الشريعة كفيل بحل الخلافات والوصول إلى تسويات، بل إن عدم نص القرآن على شكل بعينه من أشكال الحكم واعتباره أمراً يخص المسلمين أنفسهم – «وأمرهم شورى بينهم»، «المسلمون أدرى بأمور دنياهم»؛ بمثابة صمام أمان ضد الاختلاف والصراع، فهل من مدكر ؟

سادساً : أثبت التاريخ الإسلامى أن فرق الغلو والتطرف لفظها الواقع الإسلامى التاريخى، بما يؤكد عرضيتها وظرفيتها لارتباط ظروف نشأتها بواقع عرضى أيضاً؛ إذا ما عولنا على مقولة «جدلية الفكر والواقع».

لقد كان التطرف سمة عامة وقاسماً مشتركاً بين سائر المذاهب والفرق ولم يكن حكراً على مذهب دون آخر، وقد انقرضت كل فرق الغلو والتطرف، ولم يبق إلا الفرق المعتدلة، فالخوارج انقرضوا جميعاً باستثناء فرقة الإباضية التى قال عنها فقهاء السنة «هى أقرب الفرق الخارجية إلى مذهب أهل السنة»، والتشيع الهرطقى حاربه الأئمة أنفسهم كما أثبتنا فى ثنايا هذا الكتاب، ولم يبق إلا مذهب الزيدية، وهو مذهب سبق وعضده الإمامان مالك وأبو حنيفة، كذا مذهب «الإثنا عشرية» الذى فتح باب الاجتهاد واسعاً فى تطوير أفكاره السياسية، فاختفى «الإخباريون» المتزمتون ليسود «الأصوليون» المجتهدون الذين أبدعوا «ولاية الفقيه»، والإسماعيلية لفظوا متطرفيهم من «النزارية» وأقاموا دولة العدل والعلم ممثلة فى الدولة الفاطمية، وإذ بقيت بعض فرقهم المتطرفة إلى الآن فى

الهند «كالبهرة»؛ فيعزى هذا التطرف إلى تعرضهم تاريخيًا وإلى الآن لحرب دينية شرسة من جانب «الهندوس».

أما النصيرية والدروز؛ فقد أثبت البحث ارتباط تطرفهم «المحدود» بظروف جغرافية وتاريخية، ولا غرو فقد تصدوا للاستعمار الفرنسى ونافحوا إلى الآن عن أفكار العدل الاجتماعى، والتصوف كان ولايزال يشكل وشيجة اتصال بين المذاهب والفرق الإسلامية جميعًا، والمرجئة تخلوا عن تبريرهم للسلطان الجائر ونهلوا من فكر الخوارج والشيعة والمعتزلة ومذهب أهل السنة.

وأثبت البحث أن كل هذه الفرق تركت ميراثًا فكريًا ثريًا وإيجابيًا؛ فأهل السنة حموا الإسلام بمنهجهم النصى أمام هجمات الزندقة والزنادقة، والشيعة يعزى إليهم تبنى مبدأ العدل الاجتماعى والفكر العلمى العقلانى، والخوارج كانوا «جمهوريو الإسلام» و«ثوريو الإسلام»، كما طبقوا العدل الاجتماعى فى صورته «العمرية» فيما أقاموا من دول، والمعتزلة نافحوا عن الإسلام بالعقل واكتسبوا أتباعًا جددًا ممن لم يعترف أصلا «بالنص» من أهل الملل والأديان الأخرى.

والتصوف تبنى فى بعض مراحله الثورات الاجتماعية والدفاع عن المستضعفين «أنموذج الملاج»، كما فتح الطريق إلى الفكر الفلسفى حين توصل أقطابه إلى مبدأ «وحدة الوجود»، بالإضافة إلى تأثيره الاجتماعى - عن طريق التنسك والزهد - فى مواجهة النزعات الدنيوية «الإبيقورية»؛ هذا فضلا عما سبق ذكره من تقريبه بين سائر المذاهب الإسلامية، فقد كان معظم أعلامها - رغم اختلافاتهم المذهبية - متصوفة.

قصارى القول إن الواجب يحتم علينا الآن ونحن نعيد تقييم تلك المذاهب والفرق؛ أن ينصب نظرنا إلى تلك الإيجابيات؛ لا السلبيات التى كانت عابرة موقوتة ومرتبطة بعصور التسلط والانحطاط.

بل حتى حركات الغلو يمكن أن نستلهم من تاريخها درسًا مفيدًا؛ إذا ما وضعنا فى الاعتبار الأسباب والظروف التى أفرزت هذا الغلو وتكمن فى الطغيان والجور، هذا فضلا عما انطوى عليه الغلو من محاولات تبنى بعض الغلاة لتحقيق العدل الاجتماعى، بالإضافة إلى نزعات إنسانية عامة.

نحن هنا لا ندافع عن الغلو، بقدر ما نضبوا إلى الكشف عن آلية ظهوره وكذا آلية اختفائه، وفى الأحوال يمكن أن نخرج من كل ذلك بدرس مهم قد يفيد فى إثراء الحوار.

سابعًا : أن الحضارة العربية الإسلامية فى عصور ازدهارها نجحت فى استثمار هذا التنوع الفكرى واستلهمت إيجابياته دون وجل أو تعصب أو جحود، بل كان من أسباب هذا الازدهار فتح الباب على مصراعية للفكر الأجنبى الوافد وتكريسه لتحقيق أغراض عملية حياتية، ولا غرو فظهور العلم فى الإسلام مرتبط بحركة الترجمة فى عهود المستنيرين من الخلفاء كالرشيد والمأمون، والإمام الصادق كان عالمًا فذا.. فى علوم الدين وعلوم الدنيا كالفلك والرياضيات والكيمياء وغيرها.

لقد أفرزت عصور الازدهار أيضًا تسامحًا لا حدود له؛ ليس فقط بين المذاهب والفرق الإسلامية؛ بل بين العقائد والملل الأخرى، ألم تجرى مناظرات فى حضرة الخليفة المأمون بين شيوخ الملل غير الإسلامية وبين فقهاء الإسلام حول الديانات وعقائدها ؟

كما أثبتت تجربة «عقيدة الموحدين» التى صاغها ابن تومرت أنها أخذت وتأثرت بمذاهب إسلامية مختلفة؛ سنية أشعرية، واعتزالية، وشيعية، وخارجية، وظاهرية.

لقد كان هذا الانفتاح من أسباب تحقيق أول دولة إسلامية تشمل الغرب الإسلامى بأسره.

كما أثبت التاريخ أن الإسلام كعقيدة سامية لم يتأثر سلبيًا لا بالمذهبيات ولا الهرطقات؛ فالله سبحانه هو الذى أنزل الذكر وهو الحافظ له، والمسلمون جميعًا يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وعلى العكس أثبتت تجربة تدهور وانحطاط الحضارة، العربية الإسلامية أن التعصب المذهبى أفضى إلى تعصب إثنى وإقليمى وشعوبى، فضلا عن ظهور معظم مذاهب الغلو إبان تلك العصور.

لقد أثبتت تلك المرحلة حدوث الانشقاقات داخل المذهب الواحد وتحول الخلافات المذهبية إلى صراع سياسى وعسكرى، ألم يتصارع الأحناف والحنابلة فى شوارع بغداد فى العصر السلجوقى الإقطاعى العسكرى ؟

ألم تفترق الفرق الشيعية الكبرى إلى فرق صغرى متناحرة إبان المرحلة الصفوية الكئيبة المعاصرة للمرحلة العثمانية التى تسببت فى تحجر مذهب أهل السنة وتأدلجت فيه الدولة بالطرقية والدروشة، وخفت صوت العقل تمامًا لحساب التهويم والخرافة والشعوذة ؟

ألم يؤد ذلك كله إلى وقوع العالم الإسلامى فريسة للاستعمار الغربى ؟

ثامنًا : ثمة حقول مشتركة وقواسم عامة بين سائر المذاهب والفرق الإسلامية المعاصرة يمكن الإفادة منها فى عقد الحوار المنشود؛ منها – على سبيل المثال – مكانة آل البيت واحترامهم من سائر المسلمين سنة وشيعة وإباضية.

ومنها أيضًا الإحن والمحن التى ألمت بالمسلمين المعاصرين، وطموحهم جميعًا إلى تجاوزها عن طريق لم الشمل. فى هذا الصدد نضرب مثلا بفكرة «المهدوية» التى يمكن استثمارها كدعوة للخلاص، خصوصًا وأنها تشكل قاسمًا مشتركًا بين الفرق الإسلامية المعاصرة؛ فعند أهل السنة يتجدد الأمل فى الخلاص «عن طريق مجدد يظهر على رأس كل مائة عام يجدد للأمة أمور دينها ودنياها».

ولازال الشيعة يعولون على «المهدى المنتظر الذى سيظهر ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا» أما الإباضية فيحملون «بدولة إباضية كبرى تضم العالم الإسلامى بأسره».

ألا يمكن استثمار هذا الجانب الإيجابى فى فكرة «المهدوية» لصياغة مشروع نهضوى عربى إسلامى ينتقل بالعرب والمسلمين إلى عالم القرن الواحد والعشرين ؟

تاسعًا : إن العلة الأساسية المسببة للجمود الممزوج بالتعصب المذهبى الآنى تكمن فى التقاعس عن دراسة جادة للتراث بهدف «علمنته» و«عقلنته»، وأن الدراسات الخاصة بالمذاهب تجرى فى «جزر» مغلقة دون محاولة لبحثها جميعًا فى إطار حركة التاريخ الإسلامى العام، ومن ثم لا

تقدم فى مجموعها جديداً؛ اللهم إحياء سخائم الماضى وثاراته دون وعى أو بوعى، ولا غرو؛ فالمثقف العام – ناهيك عن العوام غير المثقفين – غدا لا يعلم شيئًا عن حقيقة هذه المذاهب، وربما عن مذهبه هو، اللهم إلا ما تتجاذبه العوام من خرافات وشعوذات، ولا غرو إذ نلاحظ – للأسف – إصراراً فى بعض الجماعات العربية للمصادرة على تدريس موضوع المذاهب والفرق، بل إن الكثير من الحكومات العربية تصادر الكتب المؤلفة عن مذاهب تغاير مذهبها الرسمى !!

عاشرا : إن ما ندعو إليه من حوار يتحتم أن يكون محصوراً فى النخبة المفكرة والمتخصصة بعيداً عن مصالح الساسة ودعاوى الأيديولوجية وغوغائية المتعصبين ودوجمائية والمتشنجين؛ استناداً إلى المصادر وأمهات المراجع المعتمدة من لدن فقهاء الفرق والمذاهب جميعًا، وأن يجرى هذا الحوار فى إطار نهج عقلانى علمى يطرح جانباً كتب التكفير فى الملل والنحل التقليدية، التى بذرت بذور التعصب والطائفية، وأن يستهدف وجه الله والحقيقة ليس إلا.

ودون مصادرة على النتائج؛ سيلتمس المتحاورون حلولا ناجحة لما أعضل وأشكل؛ لا لشىء إلا لقناعتنا بأن تلك المشكلات محض أوهام وأحلام أبعد ما تكون عن الحقائق التاريخية العيانية، اللهم قد بلغت، اللهم فاشهد.

الفهرس

كتب للمؤلف

١ – الأغالبة – سياستهم الخارجية.

٢ – الخوارج فى بلاد المغرب.

٣ – الحركات السرية فى الإسلام.

٤ – مغربيات – دراسات جديدة.

٥ – مقالات فى الفكر والتاريخ.

٦ – قضايا فى التاريخ الإسلامى – منهج وتطبيق.

٧ – سوسيولوجيا الفكر الإسلامى – طور التكوين.

٨ – سوسيولوجيا الفكر الإسلامى – طور الازدهار.

٩ – سوسيولوجيا الفكر الإسلامى – طور الانهيار.

١٠ – الإسلام السياسى – بين الأصوليين والعلمانيين.

١١ – فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية.

١٢ – الأدارسة – حقائق جديدة.

١٣ – تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

١٤ – دراسات فى الفكر والتاريخ الإسلامى.

١٥ – الإقطاع فى العالم الإسلامى.

١٦ – ثغرة فى جدار الوهم – قصص قصيرة.

١٧ – أحزان القلب والوطن – شعر.

١٨ – الألم الأبكم – شعر.

– عشرات الدراسات والأبحاث المنشورة فى الدوريات العلمية المتخصصة.

– مئات المقالات المنشورة – فى المجلات والصحف العربية.

– تحت الطبع :

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى – التيارات الفكرية إبان عصر الازدهار.